Kantlexikon.

Ein Handbuch

für Freunde der Kant'schen Philosophie

von

Gustav Wegner,
Geh. Regierungsrath a. D.

Berlin.
Verlag von Wiegandt & Schotte.
(Inhaber: Karl Georg Wiegandt.)
1893.





Kantlexikon.

Ein Handbuch

für Freunde der Kant'schen Philosophie

von

Gustav Wegner,
Geh. Regierungsrath a. D.



Berlin.
Verlag von Wiegandt & Schotte.
(Inhaber: Karl Georg Wiegandt.)
1893.

Vorrede.

Das Studium der Werke Immanuel Kants wird durch ihren Umfang und den von ihm selbst als verwickelt anerkannten Stil erschwert. Dies ist im Interesse des grossen Publicums um so mehr zu bedauern, als er sich in ihrem philosophischen Theile ausser mit der Kritik der menschlichen Seelenvermögen vorwiegend mit den höchsten Problemen der denkenden Menschheit

> — der Freiheit, dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit —

beschäftigt, und sich bei der unzureichenden Hülfe der Metaphysik auf dem jedem menschlichen Selbstbewusstsein offenen practischen Wege ihrer Lösung zu nähern gesucht hat.

Die Welt kennt seinen kategorischen Imperativ.

Vielleicht gewinnt diesem und der ganzen Weltanschauung des grossen Mannes meine nachfolgende Sammlung und alphabetische Ordnung der meisten Lichtpunkte seines Denksystems einige neue Anhänger.

Für die darin enthaltenen Begriffe und Ideen habe ich die wörtlichen Belegstellen aus der Ausgabe der Werke Immanuel Kants von Hartenstein vom Jahre 1867 entnommen.

Sub litt. A ist ein Verzeichniss der benutzten Einzelschriften beigefügt mit der Angabe des Bandes, worin sie befindlich und der Seitenzahl.

Es folgt unter litt. B das alphabetische Verzeichniss der gesammelten Begriffe und Ideen mit den Nummern der Belegstellen, welche letztere demnächst unter litt. C in laufender Reihe abgedruckt sind.

März 1893.

Der Verfasser.

A.

Verzeichniss der Schriften Immanuel Kants nach der Ausgabe von Hartenstein d. a. 1867, aus welchen die im nachfolgenden Verzeichnisse B. bemerkten Begriffe und Ideen entnommen sind.

Laufende Nummer	Gegenstand	Band	Seite
1	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen 1747	I	1—177
2	Die Frage ob die Erde veralte physikalisch erwogen 1754	I	187—206
3	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt 1755 .	I	207—345
4	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio 1755	I	365—400

Laufende Nummer	Gegenstand	Band	Seite
5	Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen continet monadologiam physicam 1756	I	457—472
6	Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen 1763	II	69—106
7	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral 1764 . . .	II	281—309
8	Die Kritik der reinen Vernunft 1781	III	1—618
9	Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 1783	IV	1—132
10	Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion 1783	IV	133—139
11	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784 .	IV	141—158
12	Beantwortung der Frage, was ist Aufklärung 1784	IV	159—168
13	Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1785	IV	169—191
14	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785	IV	233—312
15	Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte 1786	IV	313—330
16	Was heisst sich im Denken orientieren? 1786	IV	337—353
17	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786	IV	355—462

Laufende Nummer	Gegenstand	Band	Seite
18	Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden 1786 . . .	IV	463—468
19	Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie 1788	IV	469—496
20	Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—1791	IV	497—507
21	Ueber die Vulkane im Monde 1785	IV	193—202
22	Die Kritik der practischen Vernunft 1788	V	1—170
23	Die Kritik der Urtheilskraft 1790 .	V	171—500
24	Ueber Philosophie überhaupt zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft 1794	VI	373—404
25	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie 1796	VI	463—482
26	Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793 . . .	VI	95—301
27	Das Ende aller Dinge 1794 . . .	VI	356—372
28	Zum ewigen Frieden 1795	VI	405—454
29	Die Metaphysik der Sitten 1797 . .	VII	1—298
30	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1798	VII	429—658
31	Der Streit der Facultäten 1798 . .	VII	321—428
32	Logik, herausgegeben von Dr. Jaesche 1800	VIII	1—143
33	Physische Geographie, auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von Dr. Rink 1802	VIII	145—435
34	Ueber Pädagogik, herausgegeben von Dr. Rink 1803	VIII	452—513

Laufende Nummer	Gegenstand	Band	Seite
35	Fragmente aus dem Nachlasse Immanuel Kants	VIII	606—645
36	Ueber die von der Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage, welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzs und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat (herausgegeben von Dr. Rink 1804) . .	VIII	515—592
37	Briefe	VIII	647—815

B.

Alphabetisches Verzeichniss der in den Schriften Immanuel Kants in der Ausgabe von Hartenstein d. a. 1867 gesammelten Begriffe und Ideen.

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
	A.				
1	Achtung	23	V	264	278
2	Der Adel	35	VIII	642	480
3	Aesthetik	32	VIII	15	312
4	Aesthetische Urtheilskraft, und teleologische	23	V	199	272
5	Aesthetische Urtheilskraft .	23	V	200	273
6	Die Alten als Muster . . .	35	VIII	632	481
7	Amtsadel	28	VI	417	368
8	Analogie	9	IV	105	33
9	Analytische und synthetische Urtheile	36	VIII	582	504
10	Desgl.	9	IV	52	2
11	Antagonismus	9	IV	146	44
12	Antinomie	9	IV	37	23
13	Anthropomorphismus, Theismus, Deismus	9	IV	104	31
14	Desgl., dogmatischer, symbolischer	9	IV	105	32

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
15	Anziehungskraft	17	IV	389	107
16	Desgl.	17	IV	409	109
17	Monarchie, Aristokratie, Demokratie	35	VIII	644	477
18	Atom	17	IV	427	112
19	Atomistik oder Corpuscularphilosophie	17	IV	428	438
20	Attraction	9	IV	69	19
21	Desgl. und Grundkräfte . .	17	IV	429	113
22	Auferstehung und Himmelfahrt	26	VI	227	356
23	Aufklärung	12	IV	161	46
24	Desgl.	16	IV	352	142
25	Aufrichtigkeit	26	VI	289	362
26	Kein Aufruhrsrecht	28	VI	449	380
27	Autonomie	14	IV	280	77
28	Desgl.	14	IV	300	87
29	Moralisches Princip und Autonomie	26	VI	270	360
	B.				
1	Das Begnadigungsrecht . .	29	VII	155	411
2	Der Begriff	8	III	261	231
3	Beredsamkeit	23	V	337	287
4	Besitz und Vergnügen . .	35	VIII	628	483
5	Die Tendenz des Fortrückens des Menschengeschlechts zum Besseren	31	VII	399	426
6	Besserung der Menschen . .	31	VII	395	515
7	Desgl.	31	VII	402	309
8	Eudämonismus, die Besserung des Menschengeschlechts .	31	VII	395	425

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
9	Allmähliche Besserung und Erhebung des Menschengeschlechts durch ein kosmopolitisches System . . .	30	VII	658	468
10	Bewegungslehre	17	IV	366	103
11	Transcendentales Bewusstsein	20	IV	500	125
12	Synthetische Einheit des Bewusstseins	8	III	119	217
13	Die Offenbarung und die Bibel	26	VI	281	357
14	Das Böse zerstört sich selbst	28	VI	446	377
15	Die Tugend und das böse Princip	28	VI	446	378
16	Ob der Mensch gut oder böse von Natur	34	VIII	506	468
17	Gottes Zweck mit Gutem und Bösem	4	I	386	174
18	Die Vorsehung schafft aus dem beabsichtigten Bösen Gutes	30	VII	653	461
19	Thorheit und etwas Bosheit der Menschen zwingt zur Verheimlichung des eigenen Sinnes	30	VII	656	464
	C.				
1	Canon	8	III	527	256
2	Empirische und intelligible Causalität	8	III	374	236
3	Causalität und Wirksamkeit des Willens	22	V	49	149
4	Vernunftgründe als Causalität	9	IV	93	27
5	Desgl.	8	III	381	289
6	Causalität der Phänomene .	36	VIII	553	496

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Rubrik im Verzeichniss A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
7	Charakter	36	VII	[illegible]	456
8	Empirischer Charakter der Menschen	8	III	369	238
9	Der philosophische und moralische Chiliasmus . . .	26	VI	138	344
10	Sanguinisch, cholerisch, melancholisch	35	VIII	632	482
11	Das Christenthum	26	VI	227	355
12	Clerus und Laienthum . .	26	VI	279	361
13	Conformität	8	III	186	219
14	Continuität, kein Ursprung .	8	III	201	225
15	Atomistik oder Corpuscularphilosophie	17	IV	438	438
16	Das credo der reinen practischen Vernunft	36	VIII	560	499
17	culpa	29	VII	21	386
	D.				
1	Nothwendigkeit im Dasein .	8	III	201	513
2	Anthropomorphismus, Theismus, Deismus	9	IV	104	31
3	Deismus, Theismus, Urwesen	9	IV	106	34
4	Monarchie, Aristocratie, Democratie	35	VIII	644	477
5	Denken	9	IV	53	13
6	Denk-, Sprech-, Schreibfreiheit	16	IV	350	141
7	Selbstdenken als Mittel zur Aufklärung	16	IV	352	142
8	Das Denken ein Noumenon .	8	III	215-240	191
9	Denkmaximen	30	VII	547	453
10	Die Freiheit der Willkühr, Determinismus, Praedeterminismus	26	VI	143	345

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
11	Ding an sich selbst . . .	14	IV	467	97
12	Deus immediate sed intime praesens omnibus rebus .	5	I	468	341
13	Dialectik	32	VIII	16	315
14	Willensfreiheit bei Erscheinungen und Dingen . . .	8	III	23	216
15	Das Ende aller Dinge . .	27	VI	363	364
16	Nothwendigkeit der Presse und öffentlichen Discussion . .	30	VII	537	455
17	Die Doctrin	32	VIII	15	313
18	Anthropomorphismus, dogmatischer, symbolischer . .	9	IV	105	32
19	Problematischer, dogmatischer Idealismus	20	IV	502	127
20	dolus	29	VII	21	387
21	Kindesmord und Duell . .	29	VII	153-154	410
22	Dynamik	17	IV	366	103
23	Mechanische, dynamische Naturphilosophie	17	IV	427	437
	E.				
1	Ebbe und Fluth	33	VIII	218	448
2	Die Ehe	29	VII	76	406
3	Zweckmässige Einheit des Weltganzen	8	III	538	266
4	Systematische Einheit als regulatives Princip	8	III	458	249
5	Elasticität	17	IV	410	110
6	Nirvana, Pantheismus, Spinozismus, Emanationssystem	27	VI	367-368	365
7	Das Ende aller Dinge . . .	27	VI	363	364

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
8	Endzweck der Schöpfung mit dem der practischen Vernunft übereinstimmend .	23	V	469	294
9	Freiheit und Endzweck . .	36	VIII	555	498
10	Menschen als Endzweck der Schöpfung blosse Glaubenssache, ebenso Gott und Unsterblichkeit	23	V	484	300
11	Enthousiasmus	23	V	280	283
12	Desgl.	31	VII	400	307
13	Entsündigung	26	VI	260	359
14	Epicuräer und Stoiker . . .	32	VIII	30	324
15	Erbadel und Amtsadel . .	28	VI	417	368
16	Erfahrung	9	IV	45	9
17	Desgl.	9	IV	52	12
18	Desgl.	9	IV	53	15
19	Desgl.	9	IV	303	89
20	Erfahrungsurtheile, Wahrnehmungsurtheile	9	IV	47	10
21	Erhaben	23	V	257	276
22	Die Erkaltung der Erde und der Geister	2	I	205	446
23	Synthetische Erkenntniss . .	9	IV	125	41
24	Erkenntniss	8	III	22	215
25	Erkenntniss a priori . . .	17	IV	360	100
26	Erkenntniss	36	VIII	526	492
27	Systematische Erkenntniss .	8	III	437	246
28	Erlaubt, unerlaubt	14	IV	287	80
29	Desgl.	29	VII	20	397
30	Sache als Erscheinung . .	9	IV	42	7
31	Willensfreiheit bei Erscheinungen und Dingen an sich selbst	8	III	23	216

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
32	Frziehung zur Menschenliebe und zum Weltbürgerthum	34	VIII	508	471
33	Moralisch, juridisch, ethisch .	29	VII	12	394
34	Ethik oder Sittenlehre . . .	14	IV	235	50
35	Eudämonismus, die Besserung des Menschengeschlechts .	31	VII	395	425
36	Nichts existirt durch sich selbst	4	I	375	168
37	Expiationen	26	VI	218	352
	F.				
1	Die Falschheit der Menschen	26	VI	127	343
2	Theologische Idee, Materialismus, Naturalismus, Fatalismus. Zweck der transcendentalen Ideen	9	IV	111	37
3	Fatalismus	10	IV	138	42
4	Ebbe und Fluth	33	VIII	218	448
5	Der Wille bestimmbar nur durch Maximen ist frei .	22	V	30	146
6	Princip der Sittlichkeit ist Freiheit	22	V	35	147
7	Freiheit	4	I	384	172
8	Desgl.	29	VII	11	393
9	Naturnothwendigkeit und Freiheit	22	V	99	161
10	Nothwendigkeit mit Freiheit .	8	III	373	197
11	Freiheit und Naturnothwendigkeit	14	IV	294	84
12	Desgl. verbunden	14	IV	304	91
13	Freiheit und Nothwendigkeit	8	III	385	199

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
14	Vereinigung von Natur und Freiheit	8	III	370	234
15	Die Vernunftidee der Freiheit	23	V	438	299
16	Die Idee der Freiheit . . .	32	VIII	90	333
17	Gott und die Freiheit . . .	26	VI	144	346
18	System der Gemüthskräfte in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit . .	24	VI	403	366
19	Freiheit, Autonomie und Sittlichkeit	14	IV	300	87
20	Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes .	8	III	528	257
21	Freiheit des Willens . . .	8	III	321	195
22	Freiheit eine zweifelhafte Idee, Natur eine Realität . . .	14	IV	303	90
23	Moralisch durch Freiheit, frei durch Selbstschöpfung . .	36	VIII	569	503
24	Die bürgerliche Verfassung gestützt auf Freiheit, Gesetz und Gewalt	30	VII	655	462
25	Freiheit, Gott und Unsterblichkeit	36	VIII	556	497
26	Freiheit offenbart durchs moralische Gesetz	22	V	1	145
27	Freiheit und Endzweck . .	36	VIII	555	498
28	Freiheit und Naturgesetz . .	9	IV	93	28
29	Vernunft und Freiheit . . .	22	V	49	150
30	Das höchste Gut, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott .	22	V	140	167
31	Freiwilligkeit	4	I	384	171
32	Giebt es eine Tugend, treue Freundschaft?	14	IV	255	94

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
33	Krieg und Friede	29	VII	172	412
34	Desgl.	28	VI	422	370
35	Geheimer Artikel zum ewigen Frieden	28	VI	435	375
36	Garantie des ewigen Friedens	28	VI	427	372
37	Frohsinn	23	V	268	277
	G.				
1	Gefühl	29	VII	9	392
2	Das moralische Gefühl . .	29	VII	203	416
3	Entferntere Planeten, vollkommenere Geister . . .	3	I	336	187
4	Die Geisterwelt nach ihrer Weltlage	3	I	312	182
5	Uebersinnliche, geistige Naturwesen, erstes Urwesen . .	16	IV	343	138
6	Geld	29	VII	86	407
7	System der Gemüthskräfte in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit	24	VI	403	366
8	Genie	23	V	241	282
9	Desgl.	23	V	328	285
10	Desgl.	32	VIII	40	325
11	Desgl.	30	VII	642	457
12	Gerechtigkeit eines Menschen, Zurechnung	8	III	381	198
13	Die heilige Geschichte und die wahre Religion	26	VI	231	358
14	Was nicht geschieht, kann auch nicht geschehen . .	4	I	380	512
15	Geist und Geschmack . . .	30	VII	565	430
16	Geschmack, Idee, Ideal . .	23	V	200	274

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
17	Je weiter die Sonne, desto vollkommener die Geschöpfe	3	I	336	339
18	Das moralische Gesetz ergiebt das, was gut ist, nicht umgekehrt	22	V	67	152
19	Die bürgerliche Verfassung, gestützt auf Freiheit, Gesetz und Gewalt	30	VII	655	462
20	Gesichtsoriginalität	19	IV	478	128
20a	Macht, Gewalt	23	V	268	279
21	Das moralische Gewissen . .	25	VI	478-481	137
22	Das Gewissen	29	VII	204	417
23	Gewissensconflikte der Geistlichen und Lehrer . . .	12	IV	163	48
24	Glaube, Meinung	16	IV	347	140
25	Der Glaube an einen Weltherrscher, das höchste Gut und der kategorische Imperativ	26	VI	473	135
26	Der Kirchenglaube	26	VI	200	349
27	Moralischer und statutarischer Religionsglaube	26	VI	201	350
28	Sittlich macht glücklich. Die sich selbst lohnende Moral. Das Ideal des höchsten Guts	8	III	534	260
29	Glückseligkeit nach dem Tode	3	I	344	340
30	Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist	29	VII	197	415
31	Glückseligkeit	22	V	130	163
	und	35	VIII	643	479
32	Die Gnade	26	VI	290	363
33	Gott	14	IV	257	62
34	Desgl.	18	IV	465	96
35	Desgl.	8	III	454	247

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
36	Gott	29	VII	251	421
37	Desgl.	25	VI	476	136
38	Desgl.	18	IV	465	143
39	Desgl.	8	III	460	251
40	Ist Gott unendlich, so sind die Menschen unsterblich .	6	II	105	130
41	Gott und der menschliche Wille	14	IV	287	83
42	Gott ohne Zeit	7	II	305	132
43	Die Welt durch Gott erschaffen	4	I	382	169
44	Vorherwissen kann Gott die nicht vorher bestimmte Zukunft nicht	4	I	387	175
45	Gott in dem Mechanismus der Natur	3	I	314	183
46	Gott in der Natur	3	I	327	186
47	Gott als Urheber aller Dinge	8	III	419	201
48	Gott als Idee ausserhalb sinnlicher Auffassung wegen der systematischen Einheit nothwendig	8	III	456	205
49	Der metaphysische Gott und das Weltall	36	VIII	564	505
50	Gott oder Natur	8	III	467	207
51	Vom transcendentalen Ideal, Gott	8	III	397	241
52	Gott und eine künftige Welt als Bedingungen der Moralität	8	III	535-536	262
53	Der doctrinale Glaube an Gott und eine künftige Welt als Voraussetzungen der Welteinheit	8	III	544	268

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
54	Ein verständiges und moralisches Wesen, mithin ein Gott	23	V	469	295
55	Gott und Unsterblichkeit für die theoretische Vernunft nicht erkennbar	23	V	481	298
56	Menschen als Endzweck der Schöpfung blosse Glaubenssache, ebenso Gott und Unsterblichkeit	23	V	484	300
57	Der Trieb nach Glückseligkeit für sich und Andere ist nur mit Gott und Unsterblichkeit zu befriedigen . . .	23	V	486	301
58	Die Idee von Gott	32	VIII	90	334
59	Die Welt von Gott belebt oder ein Gott in der Maschine .	3	I	313	338
60	Gott und die Freiheit . . .	22	VI	144	346
61	Gott, die Freiheit und Unsterblichkeit	36	VIII	556	497
62	Gott in uns Hermeneut . .	31	VII	365	424
63	Existenz Gottes, höchstes Gut die Sittlichkeit	16	IV	345	139
64	Theoretische Beweise des Daseins Gottes, des höchsten Guts und der Unsterblichkeit	36	VIII	561	500
65a	Kein Beweis möglich für das Dasein Gottes und ein künftiges Leben, ein Gegenbeweis auch nicht	8	III	494	208b
65b	Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen practischen Vernunft	22	V	130	163

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
66	Gottes Zwecke mit Gutem und Bösem	4	I	386	174
67	Dasein Gottes	8	III	417	200
68	Physisch-theologischer Beweis für das Dasein Gottes . .	8	III	424	202
69	Ontologischer Beweis für das Dasein Gottes	8	III	411	203
70	Die Naturforschung sucht das Dasein Gottes a posteriori	8	III	465	406
71	Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes .	8	III	528	257
72	Das Dasein Gottes gestützt auf Moraltheologie	8	III	537	264
73	Gottes Wille	8	III	538	265
74	Der Mensch ein Sohn Gottes (personificirte Idee des guten Princips)	22	VI	155	347
75	Dasein Gottes, Glückseligkeit	29	VII	294-295	428
76	Selig durch den Glauben, selig durch Werke mit der Hülfe Gottes	23	VI	218	351
77	Der Begriff der Gottheit fliesst aus moralischen Principien	8	III	539	267
78	Das göttliche Wissen . . .	23	VI	219	353
79	Das göttliche Gesetz zugleich Naturgesetz nicht willkürlich	34	VIII	508	470
80	Gravitation, die Schwere, Elasticität	17	IV	410	110
81	Grundkraft, zurücktreibende und anziehende erfüllt den Weltraum	17	IV	416	435

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
82	Grundkraft und Attraction	19	IV	492	124
		17	IV	429	113
83	Urtheile, Regeln, Grundsätze	9	IV	54	16
84	Gut, guter Wille	14	IV	241	56
85	Practisch gut	14	IV	261	65
86	Das höchste Gut, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott . .	22	V	140	167
87	Ideal des höchsten Guts . .	8	III	535	212
					u.135
88	Der Mensch ist von Natur gut	34	VIII	463	466
89	Ob der Mensch gut oder böse von Natur	34	VIII	506	468
90	Höchstes Gut	8	III	537	263
		22	V	136	164
		22	V	138	166
91	Das höchste Gut abhängig von practischen Voraussetzungen	32	VIII	69	330
92	Guter Wille	14	IV	244	57
93	Die Vorsehung schafft aus dem beabsichtigten Bösen Gutes	30	VII	653	461
94	Jede Veränderung findet einen Gegensatz, der sie aufhebt	6	II	97	129
95	Liebe zu Gott und Nächstenliebe	22	V	87	156
	H.				
1	Hass, Rache und Zorn . .	35	VIII	620	485
2	Heidenthum	31	VII	367	304
3	Die heilige Geschichte, die wahre Religion	26	VI	231	358
4	Heiligkeit, Unsterblichkeit .	22	V	128	162
5	Gott in uns Hermeneut . .	31	VII	365	424

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
6	Heteronomie	14	IV	289	82
7	Auferstehung und Himmelfahrt	26	VI	227	356
8	Der Himmelsraum ist fast leer	3	I	320	184
9	Humanität und humaniora .	32	VIII	46	329
10	Hume über den Krieg . .	31	VII	407	310
11	Das Gesetz der Trägheit und der Hylozoismus	17	IV	440	118
12	Hypothese	8	III	545	269
13	Desgl.	17	IV	418	436
14	Desgl.	32	VIII	85	331
	I.				
1	Das Ich	17	IV	438	116
2	Desgl.	36	VIII	531	494
3	Ich mit oder ohne Substanz	8	III	467	232
4	Kritischer Idealismus . . .	9	IV	123	40
5	Idealismus, problematischer, dogmatischer	20	IV	502	127
6	Vom transcendentalen Ideal, Gott	8	III	397	241
7	Das höchste Wesen als Ideal	8	III	434	243
8	Geschmack, Idee, Ideal . .	23	V	237	274
9	Idee	34	VIII	460	475
10	Ideen	30	VII	516	428
11	Desgl.	23	V	353	290
12	Desgl.	9	IV	76	21
13	Plato's Ideen	8	III	257	228
14	Zweck der transcendentalen Ideen	9	IV	111	37
15	Die transcendentalen Ideen .	9	IV	97	29
16	Desgl.	8	III	452–453	204
17	Imperativ	14	IV	261	64
18	Der kategorische Imperativ .	14	IV	262	66

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
19	Der kategorische Imperativ .	14	IV	269	69
20	Desgl.	29	VII	19	396
21	Practischer Imperativ . . .	14	IV	277	75
22	Der Glaube an einen Weltherrscher, das höchste Gut und der kategorische Imperativ	26	VI	473	135
23	Intelligibles Wesen	8	III	511	210
24	Intelligibel	8	III	374	235
25	Empirische und intelligible Causalität	8	III	374	236
26	vis inertiae	17	IV	439	442
	J.				
1	Das Judenthum	26	VI	224	354
2	Juristische und macchiavellistische Politik	28	VI	441-442	376
3	Moralisch, juridisch, ethisch .	29	VII	11	394
	K.				
1	Kants Abstammung . . .	37	VIII	804	511
2	Kants Glaube an Offenbarung und Seligkeit	3	I	304	181
3	Kant und Rousseau . .	35	VIII	624	484
4	Kategorien, Antinomien .	9	IV	37	23
5	Der kategorische Imperativ	14	IV	262	66
6	Desgl.	14	IV	269	69
7	Desgl.	29	VII	19	396
8	Der Glaube und der kategorische Imperativ	26	VI	473	135
9	Kindesmord und Duell .	29	VII	153-154	410

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
10	Der Kirchenglaube	26	VI	201	349
11	Klugheit	14	IV	264	68
12	Weltklugheit, Privatklugheit .	14	IV	264	68
13	Körper	17	IV	419	111
14	Ob die Seele Substanz? Verbindung zwischen Seele und Körper	8	III	289	194
15	Seele und Körper	29	VII	223	420
16	Kosmopolitismus, die Bestimmung des Menschengeschlechts	50	VII	656	463
17	Allmähliche Erhebung und Besserung des Menschengeschlechts durch ein kosmopolitisches System . .	30	VII	658	465
18	Kraft	19	IV	493	120
19	Lebendige Kraft, Wechselwirkung von Aussen und Innen	1	I	168	337
20	Dasein lebendiger Kraft in der Natur fraglich . . .	1	I	147	336
21	Lob des Krieges	23	V	270	280
22	Hume über den Krieg . .	31	VII	407	310
23	Krieg und Frieden	29	VII	172	412
24	Desgl.	28	VI	422	370
25	Krieg	28	VI	431	373
26	Kritischer Idealismus . . .	9	IV	111	37
27	Eine künftige Welt	8	III	535	261
28	Gott und eine künftige Welt als Bedingungen der Moralität	8	III	535-536	262
29	Der doctrinale Glaube an Gott und eine künftige Welt als Voraussetzung der Welteinheit	8	III	544	268

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
30	Gaben zur schönen Kunst . .	23	V	330	286
	L.				
1	Das Lachen	23	V	343	288
2	Clerus und Laienthum . .	26	VI	279-280	361
3	Lasten	34	VIII	506	472
4	Gewissensconflikte der Geistlichen und Lehrer . . .	11	IV	168	48
5	Das Leben	17	IV	439	117
6	Desgl.	29	VII	8	391
7	Materie als solche leblos mit Leben nur verbunden . .	17	IV	440	445
8	Vergnügen, Schmerz, Leben .	30	VII	540	454
9	Dasein lebendiger Kraft in der Natur fraglich . . .	1	I	147	336
10	Lebendige Kraft Wechselwirkung von Aussen und Innen	1	I	168	337
11	Lebensgenuss	29	VII	260	422
12	Das Leere	8	III	202	226
13	Lebenskürze	15	IV	323	95
14	Leere Räume empirisch nicht vorhanden	17	IV	430	439
15	Legalität, Moralität . . .	29	VII	16	395
16	Leibnitz, Monaden	8	III	229	227
17	Liebe zu Gott und Nächstenliebe	22	V	87	156
18	Licht	33	VIII	218	449
19	Desgl.	3	I	291	177
20	Logik	32	VIII	43	311
21	Desgl.	32	VIII	19	318
22	Desgl.	32	VIII	16	314
23	Desgl.	14	IV	236	51

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
24	Logik und Transcendentalphilosophie	14	IV	238	54
25	Lotterie	29	VII	144	409
	M.				
1	Juristische und macchiavellistische Politik	28	VI	441-442	376
2	Macht, Gewalt	23	V	268	279
3	Materie	17	IV	387	106
4	Desgl.	17	IV	450	444
5	Desgl.	37	VIII	745	510
6	Materie als solche leblos mit Leben nur verbunden . .	17	IV	440	443
7	Raum und Materie nur Erscheinung	17	IV	397	108
8	Philosophie und Mathematik	32	VIII	23	320
9	Der Wille bestimmbar durch Maximen ist frei	22	V	30	146
10	Maximen	14	IV	248	59
11	Desgl.	14	IV	269	70
12	Desgl.	29	VII	28	388
13	Mechanik	17	IV	366	103
14	Mechanische, dynamische Naturphilosophie	17	IV	427	437
15	Glaube, Meinung	16	IV	347	140
16	Mittel	14	IV	275	72
17	Sanguinisch, cholerisch, melancholisch	35	VIII	632	482
18	Mensch Zweck an sich selbst	22	V	137-138	165
19	Empirischer Charakter der Menschen	8	III	380	238
20	Der Mensch ist von Natur böse	26	VI	126	342

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichniss A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
21	Der Mensch ein Sohn Gottes (personificirte Idee des guten Princips)	26	VI	155	347
22	Der Mensch ist von Natur gut	34	VIII	463	466
23	Ob der Mensch gut oder böse von Natur	34	VIII	506	468
24	Gesunder Menschenverstand, speculativer	9	IV	117	38
25	Menschen und vernünftige Wesen	14	IV	256	61
26	Ist Gott unendlich, so sind die Menschen unsterblich .	20	IV	502	127
27	Mensch nie blosses Mittel, sondern Zweck an sich als Subject des moralischen Gesetzes, das heilig ist wegen der Autonomie seiner Freiheit	22	V	91—92	159
28	Die Falschheit der Menschen	26	VI	127	343
29	Zweifel über die Besserwerdung der Menschen und Rousseau's Tendenz . . .	30	VII	651	460
30	Thorheit und etwas Bosheit der Menschen zwingt zur Verheimlichung eigenen Sinnes	30	VII	656	464
31	Menschen als Endzweck der Schöpfung blosse Glaubenssache, ebenso Gott und Unsterblichkeit	19	V	484	300
32	Besserung des Menschen . .	31	VII	395	515
33	Ziel der Menschencultur ewiges Fortschreiten . .	30	VII	649	459
34	Eudämonismus, die Besserung des Menschengeschlechts .	31	VII	395	425

d Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
Fortrückens ngeschlechts	31	VII	399	426
lie Bestim- enschenge-	30	VII	656	463
rung und nschenge- n kosmo- . . .	30	VII	658	465
enschen- . . .	31	VII	402	309
Mensch- . . .	13	IV	191	49
terialis- eck der en . .	9	IV	111	87
olution ensch- . .	31	VII	410	308
akter Fort- ı .	30	VII	649	433
. .	35	VIII	618	487
iebe um	34	VIII	512	471
.	35	VIII	616	488
.	29	VII	205	418
.	9	IV	13	1
.	9	IV	36	52
.	17	IV	362	101
.	36	VIII	521	490
.	19	IV	19	3

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
52	Zweck der Metaphysik . . .	18	IV	367	104
53	Wesentlicher Inhalt der Metaphysik	9	IV	22	4
54	Metaphysik keine Wissenschaft	9	IV	23	5
55	Metaphysik der Sitten . . .	14	IV	238	55
56	Stadien der Metaphysik . .	36	VIII	524	491
57	Beweisschwäche der Metaphysik	36	VIII	562-563	501
58	Der metaphysische Gott und das Weltall	36	VIII	564	502
59	Methode und Vortrag . . .	32	VIII	20	319
60	Narr in der Mode	30	VII	564	455
61	Möglich	8	III	192	221
62	Leibnitz, Monaden	8	III	229	227
63	Monadologie	36	VIII	546	495
64	Monarchie, Aristokratie, Demokratie	35	VIII	644	477
65	Moralische Welt	8	III	534	259
66	Gott und eine künftige Welt als Bedingung der Moralität	8	III	535-536	262
67	Der Begriff der Gottheit fliesst aus moralischen Principien	8	III	539	267
68	Die Moral führt zur Religion	5	I	467	516
69	Moralisch durch Freiheit, frei durch Selbstschöpfung . .	31	VII	399	503
70	Moralisches Gesetz	14	IV	250	60
71	Der moralische Fortschritt ins Unendliche	26	VI	161	348
72	Moralischer und statutarischer Religionsglaube	26	VI	201	350
73	Moralisches Princip der Autonomie	26	VI	270	360
74	Moralisch, juridisch, ethisch .	29	VII	11	394

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
75	Das moralische Gefühl . .	29	VII	203	416
76	Das moralische Gesetz objectiv beweislos	22	V	50	151
77	Das moralische Gesetz ergiebt das, was gut ist, nicht umgekehrt	22	V	67	152
78	Das moralische Gesetz demüthigt den Menschen . .	22	V	79	155
79	Das moralische Gewissen . .	25	VI	478 u. 481	137
80	Moralität	14	IV	287	79
81	Legalität, Moralität	29	VII	16	395
82	Das Dasein Gottes gestützt auf Moraltheologie . . .	8	III	537	264
83	Moralisches Gesetz und moralischer Werth der Handlungen	23	V	485	514
	N.				
1	Die Naivetät	23	V	346	289
2	Narr in der Mode	30	VII	564	455
3	Natur	17	IV	357	99
4	Freiheit eine zweifelhafte Idee . . . . Natur eine Realität . . .	23	IV	303	90
5	Verstand der Gesetzgeber der Natur	9	IV	68	18
6	Gott in dem Mechanismus der Natur	3	I	314	183
7	Gott in der Natur	3	I	327	186
8	Gott oder Natur	8	III	467	207
9	Natürliche und zugleich übersinnliche Ursachen . . .	36	VIII	588	505

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
10	Vereinigung von Natur und Freiheit	8	III	370	234
11	Dasein lebendiger Kraft in der Natur fraglich . . .	8	III	374	336
12	System der Gemüthskräfte in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit .	24	VI	403	366
13	Naturalismus, theologische Idee, Materialismus, Fatalismus, Zweck der transcendentalen Ideen	9	IV	111	37
14	Die Naturforschung sucht das Dasein Gottes a posteriori	8	III	465	206
15	Allgemeine Naturgesetze . .	9	IV	44	8
16	Freiheit und Naturgesetz . .	9	IV	93	28
17	Vernunftgesetze und Naturgesetze	8	III	530	258
18	Das göttliche Gesetz zugleich Naturgesetz nicht willkührlich	34	VIII	508	470
19	Naturliebe, Kennzeichen einer guten Seele	23	V	308	284
20	Freiheit und Naturnothwendigkeit verbunden	14	IV	304	91
21	Spontaneïtät und Naturnothwendigkeit	9	IV	91	25
22	Naturnothwendigkeit und Freiheit	22	V	99	161
23	Der Verstand Ursprung der Naturordnung	9	IV	70	20
24	Mechanische, dynamische Naturphilosophie	17	IV	427	437

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
25	Uebersinnliche geistige Naturwesen, erstes Urwesen . .	16	IV	343	138
26	Nichts ohne Zweck	23	V	468	293
27	Nichts existirt durch sich selbst	4	I	375	168
28	Nirvana, Pantheismus, Spinozismus, Emanationssystem	27	VI	367	365
29	Nothwendigkeit mit Freiheit .	8	III	373	197
30	Desgl.	8	III	385	191
31	Nothwendig	8	III	193	223
32	Nothwendigkeit im Dasein .	8	III	201	513
33	Das Denken ein Noumenon .	8	III	215 u. 240	191 161
34	Liebe zu Gott und Nächstenliebe	22	V	87	156
	O.				
1	Object	37	VIII	716	507
2	Objectives Urtheil	9	IV	48	11
3	Kants Glaube an Offenbarung und Seligkeit	3	I	304	181
4	Specifische Offenbarung . .	31	VII	360	302
5	Die Offenbarung und die Bibel	26	VI	231	357
6	Oeffentliche Discussion . .	30	VII	537	455
7	Das öffentliche Recht . . .	35	VIII	643	478
8	Publicität des öffentlichen Rechts	28	VI	448	379
9	Ontologie	36	VIII	520	489
10	Ontologischer Beweis für das Dasein Gottes	8	III	411	203
11	Organisirtes Wesen	19	IV	493	121
12	Organismen Ursprung . . .	19	IV	491	123
13	Organon	32	VIII	13	317

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
	P.				
1	Nirvana, Pantheismus, Spinozismus, Emanationssystem	27	VI	367-368	365
2/3	Person	29	VII	20—21	382
4	Pfaffenthum	31	VII	368	305
5	Personen	14	IV	276	74
6	Pflicht, Autonomie des Willens	14	IV	280	77
7	Pflicht	14	IV	288	81
8	Pflicht fordert Tugend, d. h. moralische Gesinnung im Kampfe	22	V	89	157
9	Pflicht auf den Ursprung des Menschen als Mitglied zweier Welten zurückgeführt . .	22	V	91	158
10	Pflicht	14	IV	248	58
11	Desgl.	29	VII	20	398
12	Desgl.	29	VII	189	414
13	Zwecke, die Pflichten sind .	29	VII	189	413
14	Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist	29	VII	197	415
15	Philologie	32	VIII	46	327
16	Causalität der Phaenomene .	36	VIII	553	496
17	Philosophie	8	III	489	208a
18	Desgl.	32	VIII	24	321
19	Nutzen der Philosophie . .	8	III	526	255
20	Philosophie und Mathematik	32	VIII	23	320
21	Phoronomie und Phänomenologie	17	IV	366	103
22	Entferntere Planeten, vollkommenere Geister . . .	3	I	336	187
23	Plato's Ideen und Philosophie	8	III	257	228
24	Poesie	32	VIII	28	323
25	Poesie	30	VII	565	431

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
26	Juristische und macchiavellistische Politik	28	VI	441-442	376
27	Polyhistorie	32	VIII	46	326
28	Desgl.	32	VIII	46	328
29	Die Freiheit der Willkühr, Determinismus, Prädeterminismus	26	VI	143	345
30	Nothwendigkeit der Presse und öffentlichen Discussion . .	30	VII	537	452
31	Weltklugkeit, Privatklugheit .	14	IV	264	68
32	Problematischer Idealismus .	19	IV	493	121
33	Publicität des öffentlichen Rechts	28	VI	448	379
	R.				
1	Hass, Rache, Zorn	35	VIII	620	485
2	Raum und Zeit	8	III	22	214
3	Desgl.	9	IV	32	6
4	Desgl.	9	IV	122	39
5	Raum und Materie nur Erscheinung	17	IV	397	108
6	Raum	17	IV	399	434
7	Desgl.	37	VIII	692	506
8	Leere Räume empirisch nicht vorhanden	17	IV	430	439
9	Fast leere Räume hindern nicht die Bewegung der Weltkörper	17	IV	461	445
10	Unendlichkeit der Zeit und des Raumes	8	III	364	196
11	Publicität des öffentlichen Rechts	28	VI	448	379

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
12	Das öffentliche Recht . . .	35	VIII	643	478
13	Recht oder Unrecht . . .	29	VII	21	384
14	Das Recht	29	VII	27	389
15	Drei Rechtsformeln des Ulpian	29	VII	33	390
16	Urtheile, Regeln, Grundsätze	9	IV	54	16
17	Staatsformen, Regierungsformen	28	VI	418	369
18	Begriff der Religion . . .	31	VII	366	303
19	Die Moral führt zur Religion	5	I	467	516
20	Religion	34	VIII	508	469
21	Die heilige Geschichte und die wahre Religion . . .	26	VI	231	358
22	Moralischer und statutarischer Religionsglaube	26	VI	201	350
23	Republicanische Verfassung .	28	VI	417	367
24	Recht und Zweck der Revolution	31	VII	399	306
25	Die französische Revolution als Fortschritt der Menschheit	31	VII	402	308
26	Ruhe	27	IV	374	105
27	Kant und Rousseau . . .	35	VIII	624	484
28	Zweifel über die Besserung des Menschen und Rousseaus Tendenz	30	VII	651	460
	S.				
1	Sachen als Erscheinungen .	9	IV	42	7
2	Sachen	14	IV	276	73
3	Desgl.	29	VII	21	402
4	Sanguinisch, cholerisch, melancholisch	35	VIII	632	482
5	Vergnügen, Schmerz, Leben .	30	VII	540	454
6	Gaben zur schönen Kunst .	23	V	330	286

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
7	Schönheit	23	V	242	275
8	Ideal der Schönheit, der Vollkommenheit	23	V	239	281
9	Endzweck der Schöpfung . .	23	V	457	291
10	Desgl.	22	V	136	164
11	Endzweck der Schöpfung mit der practischen Vernunft übereinstimmend	23	V	469	294
12	Menschen als Endzweck der Schöpfung, ebenso Glaubenssache als Gott und Unsterblichkeit	23	V	484	300
13	Ein Anfang, jedoch kein Ende der Schöpfung	3	I	279	179
14	Moralisch durch Freiheit, frei durch Selbstschöpfung . .	36	VIII	569	503
15	Die Schwere, Gravitation, Elasticität	17	IV	410	110
16	Ob die Seele Substanz? Verbindung zwischen Seele und Körper	8	III	289	194
17	Seele, fraglich als einfache Substanz	8	III	511	209
18	Die Seele	8	III	458	250
19	Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes .	8	III	528	257
20	Die Natur der Seele nicht nachweisbar	37	III	674	508
21	Naturliebe, Kennzeichen einer guten Seele	23	V	306	284
22	Seele und Körper	29	VII	223	420
23	Substanz der Seele	17	IV	437	115

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
24	Die Substanz der Seele untheilbar, hat Grade, erlischt allmählich	17	IV	439	441
25	Wahrscheinlichkeit der Seelennatur	25	VI	473	134
26	Beharren der Substanz . .	8	III	169	189
27	Drei Seelenvermögen . . .	23	V	183	270
28	Selbstdenken als Mittel zur Aufklärung	16	IV	352	142
29	Selig durch den Glauben, selig durch Werke mit der Hülfe Gottes	26	VI	218	351
30	Kants Glaube an Offenbarung und Seligkeit	3	I	304	181
31	Die Sinnenwelt	9	IV	101	30
32	Innerer Sinn	17	IV	437-438	440
33	Ethik oder Sittenlehre . . .	14	IV	235	50
34	Erste Sittenregel	22	V	73	154
35	Oberster Grundsatz der Sittenlehre	29	VII	23	404
36	Sittliche Principien für Menschen und für alle vernünftigen Wesen	14	IV	258	63
37	Freiheit, Autonomie und Sittlichkeit	14	IV	300	87
38	Existenz Gottes, höchstes Gut, die Sittlichkeit	16	IV	345	139
39	Princip der Sittlichkeit ist Freiheit	22	V	35	147
40	Sittlich macht glücklich. Die sich selbst lohnende Moral das Ideal des höchsten Guts	8	III	534	260

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
41	Sittlich gleichgültige Handlungen	29	VII	20	399
42	Sollen, Vernunft	9	IV	92	26
43	Das Sollen	8	III	379	237
44	Je weiter die Sonne, desto vollkommener die Geschöpfe	3	I	336	339
45	Gesunder Menschenverstand, speculativer	9	IV	117	38
46	Nirvana, Pantheismus, Spinozismus, Emanationssystem	27	VI	367-368	365
47	Spontaneität u. Naturnothwendigkeit	9	IV	91	25
48	Denk-, Sprech-, Schreibefreiheit	16	IV	350	141
49	Dauer der Substanz	17	IV	437	114
50	Wechselwirkung der Substanzen	8	III	187	220
51	Ich mit und ohne Substanz	8	III	278	232
52	Anthropomorphismus, dogmatischer, symbolischer	9	IV	105	32
53	Staatsformen, Regierungsformen	28	VI	418	369
54	Die Probleme der Staatserrichtung	28	VI	433	374
55	Theilung der Staatsgewalt	29	VII	136	408
56	Synthetische Urtheile	36	VIII	582	504
57	Desgl.	37	VIII	743	509
58	Desgl.	9	IV	14	2
59	Epicuräer und Stoiker	32	VIII	30	324
60	Moralischer und statutarischer Religionsglaube	26	VI	201	350

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichniss A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
	T.				
1	Aesthetische, teleologische Urtheilskraft	23	V	199	272
2	Das Urwesen aus der moralischen Teleologie hergeleitet	23	V	457	292
3	That	29	VII	20	400
4	Anthropomorphismus, Theismus, Deismus	9	IV	104-105	31
5	Theismus, Deismus, Urwesen	9	IV	106	34
6	Thorheit und etwas Bosheit der Menschen zwingt zur Verheimlichung eigenen Sinnes	30	VII	656	464
7	Glückseligkeit nach dem Tode	3	I	344	340
8	Abschaffung der Todesstrafe .	37	VIII	614	476
9	Das Gesetz der Trägheit und der Hylozoismus	17	IV	440	118
10	Giebt es eine Tugend, treue Freundschaft?	14	IV	255	94
11	Tugend	8	III	258	229
12	Desgl.	29	VII	209	419
13	Die Tugend und das böse Princip in uns	28	VI	446	378
14	Tugenden	34	VIII	506	473
15	Die transcendentalen Ideen .	9	IV	97	29
16	Theologische Idee, Materialismus, Naturalismus, Fatalismus, Zweck der transcendentalen Ideen	9	IV	111	37
17	Transcendentales Bewusstsein	20	IV	500	125
18	Transcendentale Ideen . . .	8	III	452-453	204
19	Logik und Transcendentalphilosophie	14	IV	238	54

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
20	Vom transcendentalen Ideal, Gott	8	III	397	241
	U.				
1	Natürliche und zugleich übersinnliche Ursachen . . .	36	VIII	588	505
2	Uebersinnliche geistige Naturwesen, erstes Urwesen . .	16	IV	343	138
3	Drei Rechtsformeln des Ulpian	19	VII	33	390
4	Uebertretung	29	VII	21	385
5	Der moralische Fortschritt ins Unendliche	22	VI	161	348
6	Unendlichkeit der Zeit und des Raumes	8	III	364	196
7	Ist Gott unendlich, so sind die Menschen unsterblich . .	6	II	105	130
8	Heiligkeit, Unsterblichkeit .	22	V	128	162
9	Freiheit, Gott und Unsterblichkeit	36	VIII	556	497
10	Unsterblichkeit, Freiheit, Dasein Gottes, vereinigt in dem höchsten Gute, Postulate der practischen Vernunft .	22	V	138	166
11	Unsterblichkeit	8	III	288	233
12	Das höchste Gut, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott . .	22	V	140	167
13	Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes . .	8	III	528	257
14	Gott und Unsterblichkeit für die theoretische Vernunft nicht erkennbar . . .	23	V	481	298

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
15	Theoretische Beweise des Daseins Gottes, des höchsten Guts und der Unsterblichkeit	36	VIII	561	500
16	Menschen als Endzweck der Schöpfung blosse Glaubenssache, ebenso Gott und Unsterblichkeit	23	V	484	300
17	Der Trieb nach Glückseligkeit für sich und Andere ist nur mit Gott und Unsterblichkeit zu befriedigen	23	V	486	301
18	Die Ueppigkeit	30	VII	569	432
19	Gott als Urheber aller Dinge	8	III	419	201
20	Ursachen	9	IV	91	24
21	Natürliche und zugleich übersinnliche Ursachen . . .	36	VIII	588	505
22	Kein Ursprung, Continuität .	8	III	201	225
23	Erfahrungsurtheile, Wahrnehmungsurtheile	9	IV	47	10
24	Objective Urtheile	9	IV	48	11
25	Regeln, Urtheile, Grundsätze	9	IV	54	16
26	Urtheile	9	IV	53	14
27	Desgl.	17	IV	365	102
28	Ein ästhetisches Urtheil . .	24	VI	388	133
29	Analytische und synthetische Urtheile	9	IV	14	2
30	Desgl.	36	VIII	582	504
31	Desgl.	37	VIII	743	509
32	Bestimmende und reflectirende Urtheilskraft	23	V	185	271
33	Aesthetische und teleologische Urtheilskraft	23	V	199	272

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
34	Die ästhetische Urtheilskraft	23	V	200	273
35	Urtheilskraft und Witz . .	30	VII	517	429
36	Das Urwesen aus der moralischen Teleologie hergeleitet	23	V	457-458	292
37	Deismus, Theismus, Urwesen	9	IV	106	34
	V.				
1	Jede Veränderung findet einen Gegensatz, der sie aufhebt	6	II	97	129
2	Die bürgerliche Verfassung gestützt auf Freiheit, Gesetz und Gewalt	30	VII	655	462
3	Republikanische Verfassung .	28	VI	417	367
4	Verfassung, Völkerbund . .	11	IV	145-150	45
5	Vergänglichkeit	3	I	300	180
6	Vergnügen, Schmerz, Leben .	30	VII	540	454
7	Besitz und Vergnügen . . .	35	VIII	628	483
8	Thorheit und etwas Bosheit der Menschen zwingt zur Verheimlichung des eigenen Sinnes	30	VII	656	464
9	In vino veritas	30	VII	486	450
10	Vernunft	30	VII	515	427
11	Endzweck der Schöpfung mit der practischen Vernunft übereinstimmend	23	V	481	298
12	Sollen, Vernunft	9	IV	92	26
13	Oberste Vernunft, Weltleiterin	9	IV	107	35
14	Vernunft und Freiheit . . .	22	V	49	150
15	Oberstes Gesetz der practischen Vernunft nur formal . .	22	V	68	153

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
16	Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen practischen Vernunft	22	V	130	163
17	Das Credo der reinen practischen Vernunft	36	VIII	560	499
18	Der Wille Wirkung od. Ursache der Objecte der Vorstellungen. Letzterer identisch mit reiner practischer Vernunft .	22	V	47—48	148
19	Vernunft als Causalität . .	8	III	381	239
20	Aufgabe der Vernunft und des Verstandes	8	III	436	244
21	Annahme einer höchsten Vernunft als regulatives Princip	8	III	455	248
22	Vernunfteinheit	8	III	252	193
23	Vernunftentwickelung . . .	11	IV	144	43
24	Vernunftgebiet	9	IV	109	36
25	Vernunftgebrauch, öffentlicher, privater	12	IV	163-165	47
26	Vernunftgesetze und Naturgesetze	8	III	530	258
27	Vernunftgründe als Causalität	9	IV	93	27
28	Die Vernunftidee der Freiheit	23	V	483	299
29	Vernünftige Wesen ausser Menschen	14	IV	237	53
30	Desgl.	14	IV	256	61
31	Verrücktheit	30	VII	537	451
32	Abrichtung des Verstandes nach zusammenlaufenden Richtungslinien	8	III	436	245
33	Verstand Ursprung der Naturordnung	9	IV	70	20

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
34	Verstand, Gesetzgeber der Natur	2	IV	68	18
35	Verstand	9	IV	65	17
36	Desgl.	8	III	117	188
37	Desgl.	30	VII	512	517
38	Verstand, Vernunft	14	IV	300	86
39	Desgl.	8	III	249	192
40	Der gemeine Verstand . .	32	VIII	19	316
41	Verstandesbegriffe, Vernunftbegriffe	9	IV	76	22
42	Gemeiner und speculativer Verstandesgebrauch . . .	32	VIII	27	322
43	Gutes und Böses in der Vorstellung	8	III	498-499	253
44	Das Völkerrecht	28	VI	450	381
45	Ideal der Schönheit, der Vollkommenheit	23	V	239	281
46	Vorher wissen kann Gott die nicht vorher bestimmte Zukunft nicht	4	I	387	175
47	Die Vorsehung schafft aus dem beabsichtigten Bösen Gutes	30	VII	653	461
48	Vorstellungsarten	8	III	261	230
49	Vorstellung a priori . . .	36	VIII	527	493
50	Methode und Vortrag . . .	32	VIII	20	319
	W.				
1	Wechselwirkung der Substanzen	8	III	187	220
2	Die Welt durch Gott erschaffen	4	I	382	169
3	Moralische Welt	8	III	534	259
4	Eine künftige Welt	8	III	535	261

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke.	Seite	No. der Belegstelle
5	Gott und eine künftige Welt als Bedingungen der Moralität	8	III	535-536	262
6	Die Welt von Gott belebt oder ein Gott in der Maschine .	3	I	313	338
7	Dunkel liegt der Weltbegriff in uns	4	I	390	176
8	Weltbürgerrecht	28	VI	424	371
9	Erziehung zur Menschenliebe, zum Weltbürgerthum . .	34	VIII	512	471
10	Die Theorie der mechanischen Weltbildung	3	I	321	185
11	Der doctrinale Glaube an Gott und eine künftige Welt als Voraussetzungen der Welteinheit	8	III	544	268
12	Viele Welten unwahrscheinlich	1	I	23	335
13	Keine physische Welterklärung durch Berufung auf einen göttlichen Urheber . . .	8	III	512	211
14	Der metaphysische Gott und das Weltall	36	VIII	564	502
15	Die Idee des Weltganzen .	32	VIII	89	332
16	Zweckmässige Einheit des Weltganzen	8	III	538	266
17	Die allmähliche Entwickelung des Weltgebäudes . . .	3	I	293	178
18	Weltklugheit, Privatklugheit .	14	IV	264	68
19	Weltklugheit	34	VIII	500	474
20	Zurücktreibende u. anziehende Grundkraft erfüllt den Weltraum	17	IV	416	435

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
21	Fast leere Welträume hindern nicht die Bewegung der Weltkörper	17	IV	461	445
22	Ein Welturheber und *moralischer Gesetzgeber nach practischen Vernunftgründen	23	V	470	297
23	Vereinigung technischer und moralischer Principien in der obersten Weltursache .	23	V	469	296
24	Suchen der Weltursachen .	21	IV	193-202	447
25	Selig durch den Glauben, selig durch Werke mit der Hülfe Gottes	26	VI	218	351
26	Ein höchstes Wesen . . .	8	III	467	252
27	Ein höchstes Wesen als regulatives Princip	8	III	421	242
28	Das höchste Wesen als Ideal	8	III	434	243
29	Wesen	17	IV	357	98
30	Organisirte (Wesen) . . .	19	IV	493	121
31	Satz des Widerspruchs . .	7	II	302	131
32	Der Wille bestimmbar nur durch Maximen ist frei .	22	V	30	146
33	Gut, guter Wille	14	IV	241	56
34	Guter Wille	14	IV	244	57
35	Wille als Gesetz	14	IV	279	76
36	Gott und der menschliche Wille	14	IV	287	83
37	Der Wille	14	IV	301	88
38	Desgl.	19	IV	493	122
39	Der Wille Wirkung oder Ursache der Vorstellungen, letzterer identisch mit reiner practischer Vernunft . .	22	V	47—48	148

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
40	Gottes Wille	8	III	538	265
41	Die Causalität und Wirksamkeit des Willens	22	V	49	149
42	Freiheit des Willens . . .	8	III	321	195
43	Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes .	8	III	528	257
44	Pflicht, Autonomie des Willens	14	IV	280	77
45	Willensfreiheit für vernünftige Wesen präsumtiv, doch nicht beweisbar	14	IV	296	85
46	Willensfreiheit, blosse Idee unbeweisbar	14	IV	307	92
47	Willensfreiheit ist zu postuliren	14	IV	309	93
48	Willensfreiheit nur postulirt .	22	V	98	160
49	Willensfreiheit	4	I	382	170
50	Desgl.	4	I	386	173
51	Willensfreiheit bei Erscheinungen und Dingen an sich selbst	8	III	23	216
52	Die Freiheit der Willkühr, Determinismus, Praedeterminismus	26	VI	143	345
53	Die Freiheit der Willkühr .	29	VII	23	405
54	Das göttliche Wissen . . .	23	V	219	353
55	Wirklich	8	III	193	222
56	Wissenschaft	8	III	549	213
57	Wirkung und Gegenwirkung .	17	IV	440	403
58	Urtheilskraft und Witz . .	30	VII	517	429
59	Würde	14	IV	283	78
60	Wunder	20	IV	502	126

Laufende Nummer	Begriffe und Ideen	Nummer der Schrift im Verzeichnisse A.	Band der Werke	Seite	No. der Belegstelle
	Z.				
1	Raum und Zeit	9	IV	32	6
2	Desgl.	8	III	22	214
3	Desgl.	9	IV	122	39
4	Zeit wechselt nicht	8	III	169	190
5	Unendlichkeit der Zeit und des Raumes	8	III	364	196
6	Die Zeit	8	III	169-170	218
7	Hass, Rache und Zorn . .	35	VIII	620	485
8	Der Zorn	35	VIII	619	486
9	Zufall	8	III	388	240
10	Kein Zufall, kein Fatum . .	8	III	201	224
11	Vorher wissen kann Gott die nicht vorher bestimmte Zukunft nicht	4	I	387	175
12	Gerechtigkeit eines Menschen, Zurechnung	8	III	381	198
13	Zweck	14	IV	264	71
14	Mensch Zweck an sich selbst	22	V	137-138	165
15	Nichts ohne Zweck	23	V	468	293
16	Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist	29	VII	197	415
17	Zwecke, die Pflichten sind .	29	VII	189	413
18	Gute Zwecke	34	VIII	465	467
19	Zweckmässige Einheit des Weltganzen	8	III	538	266
20	Die Zwietracht ist nothwendig	30	VII	646	458

Belegstellen zu den im Verzeichnisse Litt. B angeführten Begriffen und Ideen aus Immanuel Kants Werken in der Ausgabe von Hartenstein d. a. 1867.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

Lauf. Nr.

1 — Metaphysik. —
Band IV, Seite 13.

Zuerst was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein, denn sie soll nicht physisch, sondern metaphysisch d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss a priori oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. Hierin aber wird sie nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben. Sie wird also reine philosophische Erkenntniss heissen müssen.

2 — Analytische und synthetische Urtheile. —
Bd. IV, S. 14.

Analytische Urtheile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht war. Wenn

ich sage „alle Körper sind ausgedehnt“, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im Mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht ist. Das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz „einige Körper sind schwer“ etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird. Er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muss daher ein synthetisches Urtheil heissen.

— Höchster Zweck der Metaphysik. — 3

Bd. IV, S. 19.

Hier findet Ihr den vornehmsten Zweck der Metaphysik, das Erkenntniss eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der reinen Vernunft.

— Wesentlicher Inhalt der Metaphysik. — 4

Bd. IV, S. 22.

Allein die Erzeugung der Erkenntniss a priori sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze a priori und zwar im philosophischen Erkenntnisse machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

— Metaphysik keine Wissenschaft. — 5

Bd. IV, S. 23.

Es trifft sich aber glücklicher Weise, dass ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft.

— Raum und Zeit. — 6

Bd. IV, S. 32.

Wenn man von den empirischen Anschauungen der

Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche aber reine Anschauungen sind, die jenen a priori zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, dass sie reine Anschauungen a priori sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen und denen gemäss Gegenstände a priori erkannt werden können, aber freilich nur wie sie uns erscheinen.

7 — Existenz der Sachen als Erscheinungen. —
Bd. IV, S. 42.

Denn dieser sogenannte Idealismus betraf nicht die sogenannte Existenz der Sachen (die Bezweifelung derselben macht eigentlich den Idealismus in recipirter Bedeutung aus). Denn die zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen mithin überhaupt von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt, dass sie nicht Sachen sondern blosse Vorstellungsarten, auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind.

8 — Allgemeine Naturgesetze. —
Bd. IV, S. 44.

Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz,

dass die Substanz bleibt und beharrt,
dass alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei,

u. s. w.

Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen.

Lauf. Nr.

9

— Erfahrung. —

Bd. IV, S. 45.

Ich sage ohne das Gesetz

dass, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf Etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt,

kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten, oder ich drücke mich so aus

Alles, wovon die Erfahrung lehrt, dass es geschieht, muss eine Ursache haben.

10

— Erfahrungsurtheile, Wahrnehmungsurtheile. —

Bd. IV, S. 47.

Empirische Urtheile, insofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile.

Die aber, so nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile.

Die Letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject, die Ersteren jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist.

11

— Objectives Urtheil. —

Bd. IV, S. 48.

Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt. Wenn aber durch die Verstandesbegriffe die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt und das Urtheil ist objectiv.

Lauf. Nr.

12

— Erfahrung. —

Bd. IV, S. 52.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind.

13

— Denken. —

Bd. IV, S. 53.

Die Summe hiervon ist diese:
die Sache der Sinne ist anzuschauen,
die des Verstandes zu denken,
Denken aber ist Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen.

14

— Urtheilen. —

Bd. IV, S. 53.

Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil. Also ist Denken soviel als Urtheilen.

15

— Erfahrung. —

Bd. IV, S. 53.

Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, sofern dieselbe nothwendig ist.

16

— Urtheile, Regeln, Grundsätze. —

Bd. IV, S. 54.

Urtheile, insofern sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln a priori und sofern keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze.

17

— Verstand. —

Bd. IV, S. 65.

Unser Verstand ist kein Vermögen der Anschauung,

sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung.

— Verstand Gesetzgeber der Natur. — 18
Bd. IV, S. 68.

Der Verstand schöpft seine Gesetze a priori nicht aus der Natur, sondern er schreibt sie dieser vor.

— Attraction. — 19
Bd. IV, S. 69.

Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt.

— Der Verstand Ursprung der Naturordnung. — 20
Bd. IV, S. 70.

Aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Urspiung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird.

— Ideen. — 21
Bd. IV, S. 76.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu

Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann.

22 — Verstandesbegriffe, Vernunftbegriffe. —
Bd. IV, S. 76.

Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen dass Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und transcendent werden.

23 — Kategorien, Antinomien. —
Bd. IV, S. 87.

1. Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang.

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach unendlich.

2. Satz.

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz.

Es ist nichts Einfaches, alles ist zusammengesetzt.

3. Satz.

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz.

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

4. Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts Nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

Lauf. Nr.

— Ursache. — 24

Bd. IV, S. 91.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit oder etwas, das in der Zeit geschieht. Vor ihr muss nach dem allgemeinen Naturgesetze eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muss auch etwas sein, was sich ereignet oder geschieht. Die Ursache muss angefangen haben zu handeln. Denn sonst liesse sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen so wie die Causalität der Ursache. Also muss unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden und mithin ebenso wohl als ihre Wirkung eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muss u. s w. und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden.

— Spontaneität und Naturnothwendigkeit. — 25

Bd. IV, S. 91.

Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muss sie, resp. auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen sein sie von selbst (sponte) anzufangen d. i. ohne dass die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher eines anderen ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müsste die Ursache ihrer Causalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen d. i. gar nicht Erscheinung sein: D. i. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden. Kann man einen solchen Einfluss der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache,

die selbst keine Erscheinung ist (obgleich ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge aber in verschiedener Beziehung einmal als Erscheinung, das andere mal als einem Dinge an sich selbst ohne Widerspruch beigelegt werden können.

26 — Sollen, Vernunft. —

Bd. IV, S. 92.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Natursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht und sofern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen sind, bezogen wird, sofern sie das Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Das Vermögen heisst Vernunft und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit (wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist) wir gar nicht begreifen können.

27 — Vernunftgründe als Causalität. —

Bd. IV, S. 93.

Indessen wird doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, sofern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmende angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjectiven mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allge-

mein aus Principien ohne Einfluss der Umstände, der Zeit oder des Orts Handlungen die Regel geben.

— Freiheit und Naturgesetz. — 28
Bd. IV, S. 93.

Ich sage aber das Naturgesetz bleibt. Es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft mit durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das Erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäss sein wird. Ist das Zweite und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnenwelt unterworfen und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen. Mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit. Ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei. Im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach blossen Naturgesetzen der Sinnlichkeit darum weil die Vernunft keinen Einfluss auf sie ausübt. Sie die Vernunft wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist dabei auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des practischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst als bestimmenden Gründen in Verbindung steht, Abbruch thut. Hiedurch wird also u. s. w.

So kann die Handlung in Ansehung der Causalität der Vernunft ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein blos subordinirter Anfang angesehen und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie blos Erscheinung ist) als der Naturnothwendigkeit unterworfen angesehen werden.

29 — Die transcendentalen Ideen. —
Bd. IV, S. 97.

Die transcendentalen Ideen drücken also die eigentliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn u. s. w.

30 — Die Sinnenwelt. —
Bd. IV, S. 101.

Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen. Sie hat also kein Bestehen für sich. Sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blos als Erscheinung sondern als Ding an sich selbst erkannt werden können.

31 — Anthropomorphismus, Theismus, Deismus. —
Bd. IV, S. 104—105.

Seine (Hume's) gefährlichen Argumente beziehen sich insgesammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unzertrennlich und mache ihn an sich selbst widersprechend. Liesse man ihn aber weg, so fiele dieser hiemit auch und es bliebe nichts als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nutzen und zu gar keinem Fundamente der Religion und Sitten dienen kann. Wenn u. s. w.

32 — Anthropomorphismus, dogmatischer, symbolischer. —
Bd. IV, S. 104—105.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze (der Erfahrung), wenn wir unser Urtheil blos auf das Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntniss liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch

die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus. Wir legen sie aber dennoch dem Verhältniss desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

— Analogien. — 33

Bd. IV, S. 105.

Eine solche Erkenntniss ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.

— Deismus, Theismus. — 34

Bd. IV, S. 106.

Denn wenn man uns nur Anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut) als eine nothwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate der Substanz, Ursache etc. denkt,

> (welches man thun muss, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben ohne das gar keine Befriedigung haben kann und welches man auch füglich thun kann ohne in den Anthropomorphismus zu gerathen, der Prädikate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, in dem jene Prädikate blosse Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten aber eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben)

so kann uns Nichts hindern von diesem Wesen eine Causalität der Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren und so

zum Theismus überzuschreiten, ohne aber genöthigt zu sein ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen.

Denn was das Erste betrifft, so ist es der erste einzig mögliche Weg den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt.

Ein solches Princip muss ihr durchgängig vortheilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden.

Zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden.

Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmässig zu bestimmen.

85 — Oberste Vernunft Weltleiterin, göttliche Vernunft und menschliche Vernunft. —
Bd. IV, S. 107.

Dadurch wird nun verhütet, dass wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben, so zu denken als es nothwendig ist um den grösstmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch, dass uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei und werden dadurch abgehalten nach unseren

Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transcendenten Gebrauch zu machen um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der blossen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung dieser Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein,

> dass wir uns die Welt so denken als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme,

wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr der Welt selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumassen die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils andererseits in das Verhältniss der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit der Vernunftform in der Welt legen ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.

Note:

Ich werde sagen die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt. Ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdrucke verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes als ihre Eigenschaft beizulegen.

36 — Vernunftgebiet. —
Bd. IV, S. 109.

Auf solche Weise bleibt der obige Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist,

dass uns Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nicht mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre.

Aber diese Einschränkung hindert nicht, dass sie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung nämlich der Beziehung auf Etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hiebei auch nur wünschen kann und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

37 — Theologische Idee, Materialismus, Naturalismus, Fatalismus, Zweck der transcendentalen Ideen. —
Bd. IV, S. 111.

Endlich da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von anderen voraussetzt und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muss, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seiner Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalismus los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit im Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst und führt auf

den Begriff einer Ursache durch Freiheit mithin einer obersten Intelligenz.

So dienen die transcendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermassen erklären.

— Gesunder Menschenverstand, speculativer. — 38
Bd. IV, S. 117.

Denn was ist der gesunde Menschenverstand? Es ist der gemeine Verstand, sofern er richtig urtheilt, und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln in concreto zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniss der Regeln in abstracto ist.

— Raum und Zeit. — 39
Bd. IV, S. 122.

Raum und Zeit sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blos zu den Erscheinungen derselben. Bis dahin bin ich mit jenen Idealisten (von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley) auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich Berkeley sahen den Raum blos für eine empirische Vorstellung an, die ebenso wie die Erscheinungen in ihm uns nur vermittelst der Erscheinung oder Wahrnehmung zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt werden. Ich dagegen zeige zuerst, dass der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte), sammt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinn-

lichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben mithin auch alle Erscheinungen möglich macht.

Hieraus folgt, dass die Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus dann folgte, dass sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt in ihr Wahrheit vom Scheine zu unterscheiden.

40 — Kritischer Idealismus. —
Bd. IV, S. 123.

Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andere haben. Der meinige aber ist lediglich dazu um die Möglichkeit unserer Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja noch nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer, wie auch schon aus dem Plato zu ersehen, aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen sollten.

41 — Synthetische Erkenntniss. —
Bd. IV, S. 125.

Dass mein Verdacht aber nicht ohne Grund sei, erweise ich dadurch, dass er (der Recensent) von der Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss a priori, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht und worauf meine Kritik (ebenso wie hier

meine Prolegomena) ganz und gar hinausläuft, nicht ein Wort erwähnte.

Recension von Schulze's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion.

— Fatalismus. — 42

Bd. IV, S. 138.

Der allgemeine Fatalismus, der den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebt u. s. w.

Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein. Ich frage nun was ich zu thun habe und da ist die Freiheit eine nothwendige praktische Voraussetzung, eine Idee unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, dass, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistischen Bedenklichkeiten wegen eines allgemeinen täuschenden Scheines wegfallen müssen. Ebenso muss der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der blossen Speculation hingiebt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor und kann sie auch allein hervorbringen.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784.

— Vernunftentwickelung. — 43

Bd. IV, S. 144.

Am Menschen als dem einzigen vernünftigen Geschöpfe auf Erden sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.

Lauf. Nr. 44

— Antagonismus in der Gesellschaft. —
Bd. IV, S. 146—147.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern u. s. w.

Dieser Widerstand ist es nun, welcher die Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die u. s. w.

Dank sei also der Natur für die Unverträglichkeit, für die misgünstige, wetteifernde Eitelkeit, die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen. Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht. Aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist. Sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben. Die Natur will aber, er soll aus der Nachlässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen um dagegen auch Mittel auszufinden sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen.

45

— Verfassung, Völkerbund. —
Bd. IV, S. 148, 149, 150.

— — so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird d. i.

eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung

die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein u. s. w.

Dieses Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit u. s. w.

Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden, nämlich aus dem gesetzlosen Zustand der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurtheilung sondern allein von diesem grossen Völkerbunde (foedus amphictyonum) von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte.

Alle Kriege sind danach soviel Versuche (zwar nicht in Absicht der Menschen aber doch in Absicht der Natur) neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen und durch Zerstörung wenigstens Zerstückelung alter neue Körper zu bilden, die aber wieder u. s. w.

1784 Beantwortung der Frage, was ist Aufklärung?

— Aufklärung. — 46

Bd. IV, S. 161.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit.

— Vernunftgebrauch, öffentlicher, privater. — 47

Bd. IV, S. 163—165.

Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen. Der Privatgebrauch derselben kann aber öfters sehr eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Lesewelt macht. Den Privatgebrauch

Lauf. Nr.

nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.

48 — Gewissensconflikte der Geistlichen und Lehrer. —
Bd. IV, S. 163.

Ebenso ist ein Geistlicher verbunden seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun. Denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf, dazu alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publicum mitzutheilen.

Es ist hiebei auch Nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er in Folge seines Amts als Geschäftsträger der Kirche lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Anderen vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen unsere Kirche lehrt dieses oder jenes. Das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, dass darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können, er müsste es niederlegen.

Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch, weil diese immer nur eine häusliche ob zwar noch so grosse Versammlung ist, und in Ansehung dessen ist er als

Priester nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum nämlich der Welt spricht mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, geniesst einer uneingeschränkten Freiheit sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn dass die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft. Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur für einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben. Aber auf sie Verzicht zu thun, es sei für seine Person mehr aber noch für die Nachkommenschaft heisst die heiligen Rechte der Menschen verletzen und mit Füssen treten.

Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

— Bestimmung der Menschheit. — 49

Bd. IV, S. 191.

Der Philosoph würde sagen, die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten und die Vollendung derselben ist eine blosse aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäss unsere Bestrebungen zu richten haben.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Bd. IV, S. 233 bis 351.

— Ethik oder Sittenlehre. — 50

Bd. IV, S. 235 — nicht wörtlich. —

Die formale Philosophie, welche sich mit den Gesetzen der Freiheit beschäftigt, wird Ethik oder Sittenlehre genannt.

51 — Logik. —
Bd. IV, S. 236.

Die reine Philosophie, die blos formal ist, heisst Logik.

52 — Metaphysik. —
Bd. IV, S. 236.

Die reine Philosophie, die auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt ist, heisst Metaphysik.

53 — Vernünftige Wesen ausser Menschen. —
Bd. IV, S. 237.

Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch ist d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse, dass das Gebot, du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen aber sich nicht daran zu kehren hätten und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze, dass mithin der Grund der Verbindlichkeit nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft u. s. w.

54 — Logik und Transcendentalphilosophie. —
Bd. IV, S. 238.

Die erste trägt die Regeln und Handlungen des Denkens überhaupt vor, die letztere die besonderen Regeln und Handlungen des reinen Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden.

55 — Die Metaphysik der Sitten. —
Bd. IV, S. 238.

Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens

überhaupt, welche grösstentheils aus der Psychologie geschöpft werden.

— Gut, guter Wille. — 56
Bd. IV, S. 241.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille.

— Guter Wille. — 57
Bd. IV, S. 244.

Die höchste practische Bestimmung erkennt die Vernunft in der Gründung eines guten Willens.

— Pflicht. — 58
Bd. IV, S. 248.

Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz.

— Maxime. — 59
Bd. IV, S. 248.

Maxime ist das subjective Princip des Wollens.

— Moralisches Gesetz. — 60
Bd. IV, S. 250.

Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll d. i. ich will niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden.

— Menschen und vernünftige Wesen. — 61
Bd. IV, S. 256.

Setzt man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf ein

mögliches Subject bestreiten will, man nicht in Abrede stellen könne, dass sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, dass es nicht blos für Menschen sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; so ist klar, dass keine Erfahrung auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schliessen Anlass geben könne.

Denn wie mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen? u. s. w.

62 — Gott. —

Bd. IV, S. 257.

Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft.

63 — Sittliche Principien für Menschen und für alle vernünftigen Wesen. —

Bd. IV, S. 258.

Man kann, wenn man will

(so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird)

die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, dass die sittlichen Principien nicht auf die Eigenschaften der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich a priori bestehend sein müssen, aus solchen aber wie für jede vernünftige Natur also auch für die menschliche practische Regeln müssen abgeleitet werden können.

Lauf. Nr.

— Imperativ. — 64

Bd. IV, S. 261.

Die Vorstellung eines objectiven Princips, so wie es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst Imperativ.

— Practisch gut. — 65

Bd. IV, S. 261.

Practisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft mithin nicht aus subjectiven Ursachen sondern objectiv d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt.

— Der kategorische Imperativ. — 66

Bd. IV, S. 262.

Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst ohne Beziehung auf einen anderen Zweck als objectiv nothwendig vorstellt.

— Klugheit. — 67

Bd. IV, S. 264.

Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlsein ist Klugheit im engsten Verstande.

— Weltklugheit, Privatklugheit. — 68

Bd. IV, S. 264.

Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinne genommen. Einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen auf Andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, die zweite die Einsicht alle diese Absichten zu seinem eigenen Vortheil zu vereinigen.

Lauf. Nr.

69 — Kategorischer Imperativ. —

Bd. IV, S. 269.

Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser:

Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

70 — Maxime. —

Bd. IV, S. 269.

Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muss vom objectiven Princip nämlich dem practischen Gesetze unterschieden werden.

71 — Zweck. —

Bd. IV, S. 275.

Was dem Wollen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, (ist) der Zweck.

72 — Mittel. —

Bd. IV, S. 275.

Was (dagegen) blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heisst das Mittel.

73 — Sachen. —

Bd. IV, S. 276.

Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth als Mittel und heissen daher Sachen.

74 — Personen. —

Bd. IV, S. 276.

Dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst d. i. als

Etwas, was nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkühr einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).

— Practischer Imperativ. — 75
Bd. IV, S. 277.

Der practische Imperativ wird (also) folgender sein:

Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck niemals blos als Mittel brauchst.

(Vorausgeschickt ist: jede vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.)

— Wille als Gesetz. — 76
Bd. IV, S. 279.

Hieraus folgt nun das dritte practische Princip des Willens als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft

die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens.

— Pflicht, Autonomie des Willens. — 77
Bd. IV, S. 280.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle Bemühungen, die jemals unternommen worden um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen zurücksehen, warum sie insgesammt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht am Gesetze gebunden. Man liess sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei und dass er nur verbunden sei seinem eigenen dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte, so musste dies irgend ein Interesse

als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas Anderem genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit einen obersten Grund der Pflicht zu finden unwiederbringlich verloren, denn man bekam niemals Pflicht sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gesetze gar nicht taugen. Ich will aber diesen Grundsatz das Princip der Autonomie des Willens im Gegensatze mit jedem anderen, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen.

78 — Würde. —

Bd. IV, S. 283.

Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht blos einen relativen Werth d. i. einen Preis sondern einen innern Werth d. i. Würde.

79 — Moralität. —

Bd. IV, S. 287.

Moralität ist also das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens d. i. zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben.

80 — Unerlaubt, erlaubt. —

Bd. IV, S. 287.

Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt, die nicht damit stimmt, ist unerlaubt.

81 — Pflicht. —

Bd. IV, S. 288.

Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst Pflicht.

Lauf. Nr.

82

— Heteronomie. —

Bd. IV, S. 289.

Wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniss zum Willen giebt diesem das Gesetz.

83

— Gott und der menschliche Wille. —

Bd. IV, S. 287.

Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupt vereinigt gedacht würde und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu Statten kommen. Denn diesem ungeachtet müsste doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden wie er den Werth der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen blos aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äusseren Verhältnisse nicht, und was ohne an das letztere zu denken den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, danach muss er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden.

84

— Freiheit und Naturnothwendigkeit. —

Bd. IV, S. 294.

Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann, so

wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

85 — Willensfreiheit für vernünftige Wesen präsumtiv, doch nicht beweisbar. —

Bd. IV, S. 296.

Ich sage nun, ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frei d. i. es gelten für dasselbe die Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.

Anmerkung:

Diesen Weg die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen, bei ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen schlage ich deswegen vor, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

86 — Verstand, Vernunft. —

Bd. IV, S. 300.

(Der Verstand kann aus seiner Thätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen) als die, so blos dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneïtät zeigt, dass er (der Mensch) dadurch weit über alles, was ihm Sittlichkeit bieten kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset Sinnenwelt und Ver-

standeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

— Freiheit, Autonomie und Sittlichkeit. — 87

Bd. IV, S. 300.

Als ein vernünftiges mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken. Denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt als Naturgesetz allen Erscheinungen.

— Der Wille. — 88

Bd. IV, S. 301.

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt und blos als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen.

— Erfahrung. — 89

Bd. IV, S. 303.

Erfahrung, das ist nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniss der Gegenstände der Sinne.

— Freiheit eine zweifelhafte Idee, Natur eine Realität. — 90

Bd. IV, S. 303.

Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und nothwendig beweisen muss.

91 — Freiheit und Naturnothwendigkeit verbunden. —
Bd. IV, S. 304.

Diese (die gemeinste Menschenvernunft) muss also wohl voraussetzen, dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit eben derselben menschlichen Handlungen angetroffen werde. Denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.

92 — Willensfreiheit, blosse Idee unbeweisbar. —
Bd. IV, S. 307.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann.

Freiheit aber ist eine blosse Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen mithin auch nicht in einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen) bewusst zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf und es bleibt nichts übrig als Vertheidigung d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, dass der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgends anders liege als darin, dass sie um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mussten, und nun da man von ihnen fordert,

dass sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Causalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjecte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und wie billig eingestehen wollten, dass hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (ob zwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, dass sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

— Willensfreiheit ist zu postuliren. — 93
Bd. IV, S. 309 u. 311.

Die Freiheit des Willens vorauszusetzen ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich, wie die speculative Philosophie zeigen kann, sondern auch sie practisch d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewusst ist, ohne weitere Bedingung nothwendig u. s. w.

Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen musste, dass sie ein unbedingtes practisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann.

— Giebt es reine Tugend, treue Freundschaft? — 94
Bd. IV, S. 255.

Man braucht auch eben kein Feind der Tugend sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaften

Wunsch für das Gute nicht sofort für Wirklichkeithält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde.

Und hier kann uns nichts von dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Ueberzeugung, dass wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus reinen Quellen entsprungen wären, dennoch auch davon hier gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehen, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von welchen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seien und dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.

1786 Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.

95

— Lebenskürze. —

Bd. IV, S. 323.

Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der grössten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrung hoffen darf, so tritt das Alter ein. Er wird stumpf und muss es einer zweiten Generation (die wieder vom A, B, C anfängt und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muss) überlassen noch eine Spanne im Fortschritte der Cultur hinzuzuthun. Der

Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unaufhörlich unterbrochen und in continuirlicher Gefahr zu sein in die alte Rohigkeit zurück zu fallen und der griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund

> „Es ist Schade, dass man alsdann sterben muss, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen.“

Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden.

— Gott. — 96

Bd. IV, S. 465.

Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche einmal das Vermögen ein sich über die Grenze des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken und nicht genug, dass sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden, wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben derselben Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können gerühmt hat.

Statt dessen, wenn diesem durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer practisch wohl gegründeten theoretisch aber in einer unwiderleglichen Voraussetzung gesichert sein kann.

— Ding an sich selbst. — 97

Bd. IV, S. 467.

Mag mir Mendelsohn oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen ob u. s. w.

Mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne auf Etwas anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas Inneres gegeben ist, oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich selbst und ob nicht die Frage ganz rechtmässig sei, was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sei. Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriffe unserer Seele darthun, dass er blosse Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjectes selbst.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786, Bd. IV, S. 355—462.

98 — Wesen. —

Bd. IV, S. 357.

Wesen ist das erste innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört.

99 — Natur. —

Bd. IV, S. 357.

Wenn das Wort blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erste innere Princip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört, so kann es so viele Naturwissenschaften geben als es specifisch verschiedene Dinge giebt, deren u. s. w.

Sonst wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen, nicht als eine Beschaffenheit sondern als der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen d. i. die Sinnenwelt mit Ausschliessung aller nicht sinnlichen Objecte verstanden wird.

— Erkenntniss a priori. — 100

Nun heisst etwas a priori erkennen, es aus seiner blossen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus blossen Begriffen erkannt werden. Denn aus diesen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens (dass er sich selbst nicht widerspreche) aber nicht des Objects als Naturdinges erkannt werden, welches ausser dem Gedanken (als existirend) gegeben werden kann. Also wird um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge mithin um diese a priori zu erkennen noch erfordert, dass die dem Begriffe correspondirende Anschauung a priori gegeben werde d. i. dass der Begriff construirt werde.

Nun ist die Vernunfterkenntniss durch Construction der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein. Aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) ist nur vermittelst der Mathematik möglich und da in jeder Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniss a priori befindet, so wird Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft enthalten als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

— Metaphysik. — 101

Bd. IV, S. 362.

Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirisches Erkenntniss d. h. Erfahrung werden kann.

102 — Urtheil. —

Bd. IV, S. 365.

Aus der genau bestimmten Definition eines Urtheils überhaupt:

(einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden).

103 — Bewegungslehre, Phoronomie, Dynamik, Mechanik, Phänomenologie. —

Bd. IV, S. 366.

Der Begriff der Materie musste daher durch alle vier genannte Functionen der Verstandesbegriffe (in vier Hauptstücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Bestimmung desselben hinzukam. Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand unserer Sinne sein soll, musste Bewegung sein. Denn dadurch allein könnten die Sinne afficirt werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrigen Prädikate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück und so ist die Naturwissenschaft eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen, deren erstes die Bewegung als ein reines Quantum nach seiner Zusammensetzung ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und Phoronomie genannt werden kann; das zweite sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung zieht und daher Dynamik heisst, das dritte mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen Mechanik vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe blos in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität mithin als Erscheinung äusserer Sinne bestimmt und Phänomenologie genannt wird.

— Zweck der Metaphysik. — 104

Bd. IV, S. 367.

Denn wenn es erlaubt ist die Grenze einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnissart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen und sich findet, dass Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat und sie ferner beschäftigen wird um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äussere Erscheinungen geschieht) sondern um zur Erkenntniss dessen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu gelangen, so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn u. s. w.

— Ruhe. — 105

Bd. IV, S. 374.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte. Beharrlich aber ist das, was eine Zeit hindurch existirt d. i. dauert.

— Materie. — 106

Bd. IV, S. 387.

Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt.

— Anziehungskraft. — 107

Bd. IV, S. 389.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, oder welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht.

108 — Raum und Materie nur Erscheinung. —
Bd. IV, S. 397.

Wenn nämlich die Materie ins Unendliche theilbar ist, so (schliesst der dogmatische Metaphysiker) besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen. Denn ein Ganzes muss doch alle die Theile zum Voraus insgesammt schon in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen als Dinge an sich selbst ungezweifelt gewiss, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar selbst nicht einmal der Raum bestehe aus unendlich viel Theilen (weil es ein Widerspruch ist eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, dass sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken), so müsse man sich zu Einem entschliessen, entweder dem Geometer zum Trotze zu sagen „der Raum ist nicht ins Unendliche theilbar" oder dem Metaphysiker zum Aergerniss: der Raum ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst und also die Materie kein Ding an sich selbst sondern blos Erscheinung unserer äusseren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben.

109 — Die Anziehungskraft. —
Bd. IV, S. 409.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie als einer solchen beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile desselben auf jeden anderen unmittelbar ins Unendliche.

110 — Gravitation, Elasticität, die Schwere. —
Bd. IV, S. 410.

Die Wirkung von der ungemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heisst die Gravitation, die Bestrebung in der Richtung

der grösseren Gravitation sich zu bewegen ist die Schwere. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heisst dieser ihre ursprüngliche Elasticität.

— Körper. — 111

Bd. IV, S. 419.

Ein Körper in physischer Bedeutung ist eine Materie zwischen bestimmten Grenzen, der Raum zwischen diesen Grenzen seiner Grösse nach betrachtet ist der Rauminhalt (volumen).

— Atom. — 112

Bd. IV, S. 427.

Ein Atom ist ein kleiner Theil der Materie, der physisch unmittelbar ist. Physisch unmittelbar ist eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann.

— Attraction und Grundkräfte. — 113

Bd. IV, S. 429.

Denn ausser diesem darf weder irgend ein Gesetz der anziehenden noch zurückstossenden Kraft auf Muthmassungen a priori gewagt, sondern alles selbst die allgemeine Attraction als Ursache der Schwere muss sammt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden.

Noch weniger wird dergleichen bei den chemischen Verwandtschaften anders als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfsn. Denn es ist überhaupt über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen. Vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen zur Erklärung der Wirkungen der ersten zu gelangen,

welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann.

114 — Dauer der Substanz. —
Bd. IV, S. 437.

Nun entsteht und vergeht bei dem Wechsel der Materie die Substanz niemals. Also wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe und zwar im Ganzen d. i. so dass sie irgend in der Welt in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vernichtet oder vermindert werden kann.

115 — Substanz der Seele. —
Bd. IV, S. 437—438.

Das Wesentliche, was in diesem Beweise die Substanz, die nur im Raume und nach Bedingungen desselben folglich als Gegenstand äusserer Sinne möglich ist, charakterisirt, ist, dass ihre Grösse nicht vermehrt, oder vermindert werden kann, ohne dass Substanz entstehe oder vergehe, darum, weil alle Grösse eines blos im Raume möglichen Objects aus Theilen ausserhalb einander bestehen muss, diese also, wenn sie real (etwas bewegliches) sind, nothwendig Substanzen sein müssen. Dagegen kann das, was als Gegenstand des innern Sinnes betrachtet wird, als Substanz eine Grösse haben, die nicht aus Theilen ausserhalb einander besteht, deren Theile also noch nicht Substanzen sind, deren Entstehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entstehen oder Vergehen einer Substanz sein darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet möglich ist. So hat nämlich das Bewusstsein mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele und derselben zufolge auch das Vermögen des Bewusstseins, die Apperception, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der grösser oder kleiner werden

Lauf. Nr.

kann, ohne dass irgend eine Substanz zu diesem Behufe entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber bei allmählicher Veränderung dieses Vermögens der Apperception endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre, weil dies Verschwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung (Absonderung der Substanz von einem Zusammengesetzten) sondern gleichsam durch Erlöschen und auch dieses nicht in einem Augenblicke sondern durch allmähliche Nachlassung des Grades derselben, es sei aus welcher Ursache es wolle, erfolgen könnte.

— Das Ich. — 116

Bd. IV, S. 438.

Das Ich das allgemeine Correlat der Apperception und selbst blos ein Gedanke bezeichnet als ein blosses Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung nämlich das Subject aller Prädicate ohne irgend eine Bedingung, die dieselbe Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat, dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem Begriffe nämlich, dass sie das Bewegliche sei, das nur im Raume möglich ist, fliesst, dass das, was in ihr Grösse hat, eine Vielheit des Realen ausser einander mithin der Substanz enthalte, folglich die Quantität derselben nur durch Zertheilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das letztere in ihr nach dem Gesetze der Stetigkeit auch unmöglich sein würde.

Der Gedanke ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung. Aus ihm kann also auch gar

nichts (ausser der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des innern Sinnes von dem was blos als Gegenstand äusserer Sinne gedacht wird) folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden.

117 — Das Leben. —
Bd. IV, S. 439.

Die Trägheit der Materie ist und bedeutet Nichts anderes als ihre Leblosigkeit als Materie an sich selbst. Leben heisst das Vermögen einer Substanz sich aus einem innern Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Veränderung und einer materiellen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen. Nur kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz ihren Zustand zu verändern als das Begehren und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als das Denken mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen.

Diese Bestimmungsgründe und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äusserer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche leblos. Das sagt der Satz der Trägheit und nichts mehr.'

118 — Das Gesetz der Trägheit und der Hylozoismus. —
Bd. IV, S. 440.

Auf dem Gesetze der Trägheit neben dem der Beharrlichkeit der Substanz beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des ersteren und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der Hylozoismus.

Aus eben demselben Begriffe der Trägheit als blosser Leblosigkeit fliesst von selbst, dass sie nicht ein positives Bestreben seinen Zustand zu erhalten bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letzteren Verstande träge genannt,

weil sie eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen und ihre Kraft dagegen anstrengen.

— Wirkung, Gegenwirkung. — 119

Bd. IV, S. 440.

Drittes mechanisches Gesetz:

In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Beweis:

Aus der allgemeinen Metaphysik muss der Satz entlehnt werden, dass alle äussere Wirkung der Welt Wechselwirkung sei.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie 1788, Bd. IV, S. 469—496.

— Kraft. — 120

Bd. IV, S. 493.

„Und was die Einheit der Substanz betrifft, von der es scheint, dass sie die Einheit der Grundkraft schon in ihrem Begriffe bei sich führe, so beruht diese Täuschung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn diese ist nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält, (denn das ist die Substanz) sondern ist blos das Verhältniss der Substanz zu den Accidenzen, sofern sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz unbeschadet ihrer Einheit verschiedene Verhältnisse gar nicht beigelegt werden.

— Organisirtes Wesen. — 121

Bd. IV, S. 493.

Nun ist der Begriff eines organisirten Wesens dieser, dass es ein materielles Wesen sei, welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel möglich ist.

122

— Wille. —

Bd. IV, S. 493.

Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen.

123

— Organismenursprung. —

Bd. IV, S. 491.

Weil der Begriff eines organisirten Wesens es schon bei sich führt, dass es eine Materie sei, in der alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht und dies sogar nur als System von Endursachen gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit desselben nur eine teleologische keineswegs aber physisch-mechanische Erklärungsart wenigstens der menschlichen Vernunft übrig lässt, so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisirung ursprünglich herkomme? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar ausser der Naturwissenschaft in der Metaphysik liegen. Ich meinerseits leite alle Organisation von organischen Wesen (durch Zeugung) ab und spätere Formen (dieser Art Naturdinge)

nach Gesetzen der allmählichen Entwickelung von ursprünglichen Anlagen

(dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst entstanden sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.

124

— Grundkraft. —

Bd. IV, S. 492.

Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen

Vernunft und unter anderen dieser ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann, dass sie schlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf, weil sie alsdann lauter leere Begriffe aushecken würde, sondern nichts weiter thun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt (sofern sie nur dem Anscheine nach verschieden, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinstmögliche Zahl zurückzuführen und die dazu gehörige Grundkraft, wenn's die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls ausser der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber (da wir es nicht anders als die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen anderen Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden als der von der Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt.

Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788 bis 1791, Bd. IV, S. 497—507.

— Transcendentales Bewusstsein. — 125
Bd. IV, S. 500.

Das Bewusstsein aber eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken ist ein transcendentales Bewusstsein nicht Erfahrung.

— Wunder. — 126
Bd. IV, S. 502.

Wunder ist eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist.

— Idealismus, problematischer, dogmatischer. — 127
Bd. IV, S. 502.

Man theilt den Idealismus in den problematischen (den des Cartesius) und in den dogmatischen (den des Berkeley). Der letzte leugnet das Dasein aller Dinge ausser dem des

Behauptenden, der Erstere hingegen sagt blos, dass man dasselbe nicht beweisen könne.

128 — Geschichtsoriginalität. —
Bd. IV, S. 478.

Was schon Lord Shaftsbury anerkannte nämlich, dass in jedem Menschengesichte eine gewisse Originalität (gleichsam ein wirkliches dessin) angetroffen werde, welche das Individuum als zu besonderen Zwecken, die es nicht mit Anderen gemein hat, bestimmt auszeichnet, ob zwar diese Zeichen zu entziffern über unser Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über seine Kunst denkt, bestätigen. Man sieht einem wohl ausgemalten und wohl ausgedrückten Bilde die Wahrheit an d. i., dass es nicht aus der Einbildung genommen ist.

Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen 1763, Bd. II, S. 69—106.

129 — Jede Veränderung findet einen Gegensatz, der sie aufhebt. —
Bd. II, S. 97.

da nun einerseits u. s. w. u. s. w.

so fliesst, dass niemals eine positive Veränderung natürlicher Weise in der Welt geschehe, deren Folge nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegensetzung, die sich aufhebt, bestehe. Diese Summe giebt aber zero = 0 und vor der Veränderung war sie ebenfalls gleich 0, so dass sie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

130 — Ist Gott unendlich, so sind die Menschen unsterblich. —
Bd. II, S. 105.

— und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes setze, dadurch das Prädicat der Sterblichkeit aufgehoben wird.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral 1764, Bd. II, S. 281—309.

— Satz des Widerspruchs. — 131
Bd. II, S. 302.

Keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht. Der Satz des Widerspruchs ist: Ich soll z. B. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, dass dasjenige Wesen, von welchem alles Andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allem Anderen der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdann mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte. Aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sind.

— Gott ohne Zeit. — 132
Bd. II, S. 305.

Ebenso sehe ich ein, dass, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimmt, mithin, dass in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage, Gott sehe das Künftige vorher, so heisst dieses nicht soviel: Gott sieht dasjenige, was in Ansehung seiner künftig ist, sondern was gewissen Dingen der Welt künftig ist d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, dass die Erkenntniss des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern dass er sie alle als wirkliche Dinge des Universum erkenne u. s. w.

Ueber Philosophie überhaupt. Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft 1794. Bd. VI, S. 373—404.

Lauf. Nr.

133 — Ein ästhetisches — Urtheil.
Bd. VI, S. 388.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann als für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädikat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Object) sein kann (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urtheile ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Diese ist blos subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird. Im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft — Einbildungskraft und Verstand — im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der anderen einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blosse Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als subjective Zweckmässigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Phisolophie 1796, Bd. VI, S. 463—482.

134 — Wahrscheinlichkeit der Seelennatur. —
Bd. VI, S. 473.

Wenn aber Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahr-

scheinlich, dass die Seele nach dem Tode lebe, so weiss er nicht was er will. Denn wahrscheinlich heisst dasjenige, was für wahr gehalten mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssten insgesammt ein partielles Wissen, einen Theil der Erkenntniss des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniss (dergleichen die Natur der Seele als lebender Substanz auch ausser der Verbindung mit einem Körper d. i. als Geist ist), so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die angeblichen Erkenntnissgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde mithin der Erkenntniss selbst gar nicht nähert, indem sie auf etwas Uebersinnliches bezogen werden, von dem als einem solchen kein theoretisches Erkenntniss möglich ist.

— Der Glaube an einen Weltherrscher, das höchste Gut und der kategorische Imperativ. — 185

Bd. VI, S. 473.

Ebenso ist es mit dem Glauben an ein Zeugniss eines Anderen, das etwas Uebersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches und die Person, der ich auf ihr Zeugniss glauben soll, muss ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin, dass es ein solches Wesen sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das sich selbst widerspricht) auch nicht aus der subjectiven Unmöglichkeit mir die Erscheinung eines mir gewordenen innern Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluss erklären zu können, darauf schliessen. Also giebt es keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche. In practischer (moralisch practischer) Bedeutung ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht allein möglich,

sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir obgleich übersinnlich also nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der theoretisch betrachtet ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers durch meine Kräfte allein unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch practisch glauben, heisst nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme. Denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend, sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre, weil jener Imperativ (der nicht das Glauben sondern das Handeln gebietet) auf Seite des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zweckes) gebieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt der Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach practischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt

> „Ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen“

schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen) zugleich gedacht und bedarf es nicht besonders aufgedrungen zu werden.

136 — Gott. —
Bd. VI, S. 476.

Der transcendente Begriff von Gott als dem allerrealsten Wesen kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so

abstract er auch ist. Denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie- und Religionslehre hinein kommen mögen.

Nun fragt sich, soll ich mir Gott als Inbegriff (complexus, aggregatum) aller Realitäten oder als obersten Grund derselben denken. Thue ich das Erstere, so muss ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sei. Ich werde ihm also Verstand oder auch einen Willen und dergleichen als Realitäten beilegen.

Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken d. i. nie discursives Vorstellungsvermögen oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist

(von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muss)

mithin nicht ohne Beschränkung des Subjects möglich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem anderen Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff. Folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer.

Ebenso wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen setze, durch den er Ursache aller Dinge ausser ihm ist, so muss ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus nicht vom Dasein der Dinge ausser ihm abhängt denn das wäre Einschränkung (negatio). Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht seine Zufriedenheit auf dem Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äusseren Gegenstandes abhinge.

Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens als einer ihm inhärirenden Realität so wie der vorige

entweder ein leerer oder, (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begriff, der wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Practische gezogen wird, alle Religion verdirbt und sie in Idololatrin verwandelt.

Mache ich mir aber vom Ens realissimum den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig haben (z. B. alles Zweckmässigen in derselben). Er ist das Wesen, von welchem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit seiner Natur (per emanationem) sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objectiv) sei, ganz unerforschlich und ganz ausser der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniss gesetzt sein und doch (subjectiv) diesen Begriffen Realität in practischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben, in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens mit dem des Menschen und dessen practischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet. Aus dem moralischen Gesetze, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die practische reine Vernunft nöthigt.

187 — Das moralische Gewissen. —

Bd. VI, S. 478 u. 481.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht

und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie

versuchen. Er ist überzeugt, dass, wenn auch die letzteren insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse und sein Wille also auch dazu vermögend sei. Alles dieses kann und muss dem Menschen, wenn gleich nicht wissenschaftlich doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Auctorität seiner ihm gebietenden Vernunft als auch ihrer Gebote selbst gewiss sei und ist sofern Theorie.

Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: Was ist das in mir, welches macht, dass ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatze verspricht und keinen Verlust bei Uebertretung desselben androht, ja das ich nun um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet?

Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt,

> (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniss selbst ausmacht)

die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden sein Augenmerk darauf zu richten und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde die Menschen moralisch besser zu machen. Hier ist nun u. s. w.

Die verschleierte Göttin, vor der wir unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen

Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen gar wohl ihr Gebot sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkommt.

Im Grunde thäten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie blos speculativ ist, und was uns zu thun obliegt, (objectiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen, nur dass das didaktische Verfahren das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist, deren man u. s. w.

Was heisst sich im Denken orientiren. 1786, Bd. IV, S. 337 bis 354.

138 — Uebersinnliche geistige Naturwesen, erstes Urwesen. — Bd. IV, S. 343.

Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen nichts, von jenen aber nämlich den Gegenständen der Sinne vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können, so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft viel mehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniss. Es ist vielmehr blosser Vorwitz, der auf Nichts als Träumerei ausläuft darnach zu forschen, oder mit Hirngespinsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen als oberster Intelligenz und zugleich als dem höchsten Gute bewandt. Denn nicht allein, dass unsere Vernunft schon ein Bedürfniss fühlt den Begriff des Uneingeschränkten mithin aller anderen Dinge zum Grunde zu legen, so geht dieses Bedürf-

niss auch auf die Voraussetzung des Daseins desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Dinge in der Welt am wenigsten aber von der Zweckmässigkeit und Ordnung, die man in so bewunderungswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist noch mehr als im Grossen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen lässt sich ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmässigkeit ohne eine verständige Ursache nicht beweisen können,

> (denn alsdann hätten wir objective Gründe dieser Behauptung und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen)

so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, dass die Vernunft es bedarf etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfniss nicht abhilft.

— Existenz Gottes, das höchste Gut, die Sittlichkeit. — 139
Bd. IV, S. 345.

Man kann aber das Bedürfniss der Vernunft als zwiefach ansehen, erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauche. Das erste Bedürfniss habe ich eben angeführt. Aber man sieht wohl, dass es nur bedingt sei d. i. Wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniss in der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche, weil es unbedingt ist und wir die Existenz Gottes vorauszusetzen nicht blos alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil

wir urtheilen müssen. Denn der reine practische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Die führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist; sofern es allein durch Freiheit möglich ist die Sittlichkeit von der anderen Seite auch auf das, was nicht blos auf menschliche Freiheit sondern auch auf die Natur ankommt nämlich

auf die grösste Glückseligkeit,

insofern sie in Proportion der ersteren ausgetheilt ist.

Nun bedarf die Vernunft ein solches abhängiges höchstes Gut und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz

als höchstes unabhängiges Gut

anzunehmen, zwar nicht um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten.

> (Denn sie würde keinen moralischen Werth haben, wenn Bewegungsgrund von etwas Anderem als dem Gesetze allein, das für sie apodictisch gewiss ist, abgeleitet würde)

sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben d. i. zu verhindern, dass es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloss für ein blosses Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

140 — Glaube, Meinung. —
Bd. IV, S. 347.

Aller Glaube ist nur ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Fürwahrhalten. Also wird er dem Wissen entgegengesetzt. Andererseits wenn aus subjectiven obzwar mit Bewusstsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeint wird, so kann dieses Meinen doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden.

141 — Denk-, Sprech- und Schreibfreiheit. —
Bd. IV, S. 350.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit, zu denken, durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten. Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit seine Gedanken öffentlich mitzutheilen den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme, das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt und wodurch allein wider alle Uebel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

142 — Selbstdenken als Mittel zur Aufklärung. —
Bd. IV, S. 352—353.

Selbstdenken heisst den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun ebensoviel nicht als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen, da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnissvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am Wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein Jeder mit sich selbst anstellen und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen.

Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung, der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht. Man muss nur früh anfangen die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig. Denn es finden sich viel äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten theils erschweren.

Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelsonschen Morgenstunden. 1786. Bd. IV, S. 463 bis 468.

143 — Gott. —

Bd. IV, S. 465.

Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche einmal das Vermögen ein sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken und nicht genug, dass sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen — und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben derselben Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat. Statt dessen wenn diesem durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer practisch wohl gegründeten theoretisch aber in einer unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann.

Die Kritik der practischen Vernunft Bd. V, S. 1—170 1788.

— Freiheit offenbart durchs moralische Gesetz. — 144/145
Bd. V.

Sie (— die Kritik der practischen Vernunft —) soll blos darthun, dass es reine practische Vernunft gebe, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes practisches Vermögen.

Mit diesem Vermögen steht auch die transcendentale Freiheit nunmehr fest und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die speculative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Causalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darin sie unvermeidlich geräth, wenn sie in der Reihe der Causalverbindung sich das Unbedingte denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch als nicht unmöglich zu denken aufstellen konnte, ohne ihm seine objective Realität zu sichern, sondern allein um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muss, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skepticismus gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodictisches Gesetz der practischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als blosse Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schliessen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen,

dass Freiheit wirklich ist;

denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.

— Der Wille bestimmbar durch Maximen ist frei. — 146
Bd. V, S. 30.

Vorausgesetzt, dass die blosse gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines

Willens sei die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört, so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann als blosse jene allgemeine gesetzgebende Form, so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen nämlich dem Gesetze der Causalität beziehungsweise auf einander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten d. i. transcendentalen Verstande. Also ist ein Wille dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

vide Grundgesetz der reinen practischen Vernunft
S. 32 Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

147 — Princip der Sittlichkeit ist Freiheit. —
Bd. V, S. 35.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten. Alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.

In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht

das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen diese eigene Gesetzgebung eben der reinen und als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.

— Der Wille Wirkung oder Ursache der Objecte der Vorstellungen, letzterer identisch mit reiner practischer Vernunft. — Bd. V, S. 47—48. 148

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist und einer Natur, die einem Willen in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freien Handlungen hat, unterworfen ist, beruht darauf, dass bei jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei diesen aber der Wille Ursache von den Objecten sein soll, so dass die Causalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine practische Vernunft genannt werden kann.

— Die Causalität und Wirksamkeit des Willens. — Bd. V, S. 49. 149

Ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zu lange oder nicht, bleibt dem theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anschauung also in der practischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht.

Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben als eines freien Willens kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist, so mag es mit dem Vermögen derselben in der Ausführung stehen, wie es wolle. Es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da nur untersucht, ob und

wie reine Vernunft practisch d. i. unmittelbar willenbestimmend sein könne, gar nicht.

150 — Vernunft und Freiheit. —
Bd. V, S. 49.

In diesem Geschäfte (vide supra) kann sie (— die reine Vernunft —) also ohne Tadel und muss sie von reinen practischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligibeln Welt nämlich der Freiheit zum Grunde.

Denn dieses bedeutet nichts Anderes und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich unter Voraussetzung desselben aber nothwendig oder umgekehrt: Diese ist nothwendig weil jene als practische Postulate nothwendig sind.

Wie nun dieses Bewusstsein der moralischen Gesetze oder welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen.

151 — Das moralische Gesetz objectiv beweislos. —
Bd. V, S. 50.

Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction durch alle Anstrengungen der theoretischen speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen und also, wenn man auch auf die apodictische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden und steht dennoch für sich selbst fest. Etwas Anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips nämlich, dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber

 Lauf. Nr.

(um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche)

wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt, ein Gesetz der Causalität in der sinnlichen Natur war und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

— Das moralische Gesetz ergiebt das was gut ist, nicht umgekehrt. — 152
Bd. V, S. 67.

Da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren (dem reinen practischen Gesetze) vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, dass nicht der Begriff des Guten als eines Gegenstandes das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, sofern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

— Oberstes Gesetz der practischen Vernunft nur formal. — 153
Bd. V, S. 68.

Nur ein formales Gesetz d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der practischen Vernunft sein.

154 — Erste Sittenregel. —
Bd. V, S. 73.

Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft ist diese:

> Frage dich selbst, ob du wohl die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch deinen Willen möglich ansehen könntest?

Nach dieser Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich oder böse sind.

155 — Das moralische Gesetz demüthigt den Menschen. —
Bd. V, S. 79.

Nun schliesst das moralische Gesetz, welches allen wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste practische Princip gänzlich aus und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen, des ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewusstsein demüthigt, erweckt sofern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung.

156 — Liebe zu Gott und Nächstenliebe. —
Bd. V, S. 87.

„„Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots:

> Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst!

ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott aus Neigung (pathologische Liebe) ist

unmöglich. Denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden. Denn es steht in keines Menschen Vermögen Jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die practische Liebe, die in jenem Kerne aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gern thun.

Den Nächsten lieben heisst alle Pflicht gegen ihn gern ausüben.

Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmässigen Handlungen zu haben, sondern blos darnach zu streben gebieten.

— Pflicht fordert Tugend d. h. moralische Gesinnung im Kampfe. — 157

Bd. V, S. 89.

Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung für's moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm dieses zu befolgen, obliegt, ist: es aus Pflicht nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend d. i. moralische Gesinnung im Kampfe und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens.

— Pflicht auf den Ursprung des Menschen als Mitglied zweier Welten zurückgeführt. — 158

Bd. V, S. 91.

Pflicht, du erhabener grosser Name, der u. s. w. Welches ist der deiner würdige Ursprung u. s. w.

Es kann nichts minderes sein als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand

denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirische bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke

(welches allein solchen unbedingten practischen Gesetzen als das moralische angemessen ist,)

unter sich hat.

Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen practischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss.

159 — Mensch nie blosses Mittel sondern Zweck an sich als Subject des moralischen Gesetzes, das heilig ist wegen der Autonomie seiner Freiheit. —

Bd. V, S. 91—92.

In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden. Nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jede Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmigkeit mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjectes selbst ent-

springen könnte, möglich ist, also dieses niemals blos als Mittel sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen.

Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

— Willensfreiheit nur postulirt. — 160
Bd. V, S. 98.

Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache vornehmlich in der Sinnenwelt kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden. Glücklich wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können und nur durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden sie anzunehmen.

— Naturnothwendigkeit und Freiheit. — 161
Bd. V, S. 99.

Der Begriff der Causalität als Naturnothwendigkeit zum Unterschiede derselben als Freiheit betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Causalität als Dinge an sich selbst.

Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, nothwendig sein d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei. Ja, wenn u. s. w.

Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen, so kann man es, sofern wenigstens, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten seiner Existenz mithin auch seiner Handlungen nicht ausnehmen. Denn das wäre so viel als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich

alle Causalität, sofern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wornach man sich auch das Dasein dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen.

Folglich wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit blos der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen als Dinge an sich selbst beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich erhalten will.

Allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch grosse Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen. Wenn u. s. w.

Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen menschlichen Gesetzen und der ihnen gemässen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muss, darauf gar nicht an, ob sie nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte oder ausser ihm liegen und im ersteren Falle, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sei, wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst

> den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc.

so mögen diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Causalität haben d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens

sofern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind,

die also zwar psychologische Freiheit

(wenn man ja dieses Wort von einer blos inneren Verkettung der vorstellenden Seele brauchen will)

aber doch Naturnothwendigkeit bei sich führen, mithin keine transcendentale Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muss, sie mag nun als Gegenstand des inneren Sinnes blos in der Zeit oder auch der äusseren Sinne im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung) die allein a priori practisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist.

Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie oder mit Leibnitz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere

(etwa die psychologische und comparative nicht transcendentale d. i. absolute zugleich)

wäre, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Natur-

nothwendigkeit und Freiheit in ein und derselben Handlung in dem vorgelegten Falle aufzuheben, muss man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt:

dass die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freiheit nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur der des handelnden Subjects als Erscheinung, dass also (in) sofern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört und nicht mehr in seiner Gewalt ist

(wozu auch seine schon begangenen Thaten und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen als Phänomens gezählt werden müssen.

Aber eben dasselbe Subject, das sich andernfalls auch seiner als Dinges an sich selbst bewusst ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem innern Sinne gemäss wechselnde Bestimmung seines Daseins selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewusstsein seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität als Noumenon anzusehen.

In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, dass er (sic) sie hätte unterlassen können. Denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft und nach welchem er sich als einer von aller Sinn-

lichkeit unabhängigen Ursache die Causalität jener Erscheinung selbst zurechnet. Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein.

Ein Mensch mag künsteln so viel er will um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert sich als unvorsätzliches Versehen, als blosse Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, dass der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewusst ist, dass er in der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewissen Uebeln durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, dass er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann ohne dass dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht.

> Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben u. s. w.

Man kann also einräumen, dass wenn es für uns möglich wäre in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äusseren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben) nämlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig

wären, so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjects von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird. In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit zu widerstreiten scheinen.

Es giebt Fälle u. s. w.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie u. s. w.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, dass das intelligible Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott als allgemeines Urwesen sei die Ursache auch der Existenz der Substanz

> (ein Satz der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankömmt, zugleich mit aufzugeben)

auch einräumen die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich ausser ihrer Gewalt ist, nämlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt.

In der That wären die Handlungen des Menschen so

wie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht blos Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein.

Der Mensch wäre Marionette oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewusstsein würde es zwar zu einem denkenden Automaten machen, in welchem aber das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosse Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben in ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.

Daher sehe ich nicht ab, wie diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen hier die Fatalität der Dinge vermeiden wollen, oder wenn sie so gerade zu, (wie der sonst scharfsinnige Mendelsohn that) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen aber nicht als zur Existenz des unendlichen Urwesens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugniss nehmen einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Dasein in der Zeit als den endlichen Dingen an sich nothwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseins ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit oder des Raumes selbst sein kann

(weil diese als nothwendige Bedingung a priori dem Dasein der Dinge vorausgesetzt sein muss)

seine Causalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge selbst der Zeit nach bedingt sein muss, wobei nun

alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen.

Hingegen ist es ganz leicht die Bestimmung der göttlichen Existenz als unabhängig von allen Zeitbedingungen zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt als die Existenz eines Wesens an sich selbst von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, weil, wenn diese Dinge blos als seine Wirkungen in der Zeit existiren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen, blos seine Handlungen sein müssten, die er irgendwo und irgendwann ausübte.

Daher schliesst der Spinozismus unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee doch weit bündiger als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommenen und in der Zeit existirenden Wesen als Wirkungen einer obersten Ursache und doch nicht zugleich als zu ihm und seiner Handlung gehörig sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht kurz und einleuchtend auf folgende Art.

Wenn die Existenz in der Zeit eine blos sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst,

> weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Causalität gehört, sondern nur auf Noumenon bezogen werden kann.

So wie es also ein Widerspruch wäre zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt (mithin als Erscheinungen), wenn

er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenon) ist. Ist es nun möglich

(wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was blos von Erscheinungen nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen)

die Freiheit unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen zu behaupten, so kann, dass die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible aber nicht sensible Existenz betrifft und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann, welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde.

Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen speculativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (wie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und

ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und fasslicher?

— Heiligkeit, Unsterblichkeit. — 162
Bd. V, S. 128.

Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als practisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Processus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden und es ist nach Principien der reinen practischen Vernunft nothwendig eine solche prac-

tische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens

(welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich.

Also ist das höchste Gut practisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese als unzertrennlcih mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen practischen Vernunft, worunter ich einen theoretischen als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt.

163 — Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen practischen Vernunft, das höchste Gut. —
Bd. V, S. 130.

Das moralische Getetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur practischen Aufgabe, welche ohne allen Beitritt sämmtlicher Triebfedern blos durch reine Vernunft vorgeschrieben wird nämlich der nothwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Theils des höchsten Guts, der Sittlichkeit, und da diese völlig nur in einer Ewigkeit aufgelöst werden kann, zum

Postulat der Unsterblichkeit.

Eben dieses Gesetz muss auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit ebenso uneigennützig wie vorher aus blosser unpartheiischer Vernunft nämlich

auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adaequaten Ursache führen

d. i.

die Existenz Gottes

als zur Möglichkeit des höchsten Guts,

(welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist,)

nothwendig gehörig postuliren.

— Schöpfungszweck. — 164

Bd. V, S. 136.

Auch kann man hieraus ersehen, dass, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, sondern das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung nämlich die der Glückseligkeit würdig zu sein d. i. die Sittlichkeit eben derselben vernünftigen Wesen hinzufügt, die allein den Maassstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren durch die Hand eines weisen Urhebers theilhaftig zu werden hoffen können.

— Mensch Zweck an sich selbst. — 165

Bd. V, S. 137—138.

Dass in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei d. i. niemals blos als Mittel von Jemanden (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hieselbst Selbstzweck zu sein, könne gebraucht werden, dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subject des moralischen Gesetzes mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen Willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muss einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.

Lauf.
Nr.

166 — Unsterblichkeit, Freiheit, Dasein Gottes — Postulate der reinen practischen Vernunft. —
Bd. V, S. 138.

Die Postulate der reinen practischen Vernunft gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, dass er so bestimmt ist, als reiner Wille diese nothwendigen Bedingungen seiner Vorschrift fordert.

Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung aufs practische objective Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte.

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit positiv betrachtet

(als der Causalität eines Wesens sofern es zur intelligibeln Welt gehört)

und des Daseins Gottes.

Das erste fliesst aus der practisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes.

Das zweite aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibeln Welt d. i. der Freiheit.

Das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibeln Welt um das höchste Gut zu sein durch die Voraussetzung des höchsten selbstständigen Guts d. i. des

Daseins Gottes.

Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz noth-

wendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fliessende Voraussetzung der Realität desselben führt also durch Postulate der practischen Vernunft zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte, also

1) zu derjenigen, in deren Auflösung die letztere nichts als Paralogismen begehen konnte (nämlich der Unsterblichkeit) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbstbewusstsein nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die practische Vernunft durch das Postulat einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute als dem ganzen Zwecke der practischen Vernunft erforderlichen Dauer ausrichtet,

2) führt sie zu dem, wovon die speculative Vernunft nichts als Antinomie enthält, deren Auflösung sie nur auf einem problematisch zwar denkbaren aber seiner objectiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriffe gründen konnte, nämlich die kosmologische Idee einer intelligibeln Welt und das Bewusstsein unseres Daseins in derselben

   vermittelst des Postulats der Freiheit

   (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligibeln Welt, worauf der speculative nur hinweisen ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte,

3) verschafft sie dem, was speculutive Vernunft zwar denken aber als blosses transcendentales Ideal unbestimmt lassen musste

   dem theologischen Begriff des Urwesens

   Bedeutung (in practischer Absicht d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch

jenes Gesetz bestimmten Willens) als dem obersten
Princip des höchsten Guts
in einer intelligibeln Welt durch Gewalt habende
moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unser Erkenntniss auf solche Art durch reine practische Vernunft wirklich erweitert und ist das, was für die speculative transcendental war in der practischen immanent?

Allerdings aber nur in practischer Absicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur noch die intelligible Welt noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im practischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt als dem Objecte unseres Willens und völlig a priori durch reine Vernunft aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes und auch blos in Beziehung auf dasselbe in Ansehung des Objects, das es gebietet.

Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sei durchs moralische Gesetz und zu dessen Behufe postulirt.

So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen, aber auch dass sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Ueberzeugung selbst des gemeinsten Menschen jemals entreissen wird.

167 — Das höchste Gut, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. — Bd. V, S. 140.

Drei theoretische Begriffe, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Ohne sie ist das höchste Gut nicht möglich.

Also wird durchs practische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die

Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft, die objective Realität, welche ihnen diese nicht sichern konnte, postulirt, wodurch denn die theoretische Erkenntniss der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin besteht, dass jene für sie sonst problematischen (blos denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil practische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar practisch schlechthin nothwendigen Objects des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird sie vorauszusetzen.

Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen, denn da u. s. w.

Die übrigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse. Doch sind es (transcendente) Gedanken, in denen nichts unmöglich ist.

— — — — — — — — —

Die reine theoretische Vernunft für die alle jene Ideen transcendent und ohne Object sind, hat sie lediglich ihren practischen Vermögen zu verdanken. Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das nothwendige Object der reinen practischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie ohnedies transcendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern auferlegen.

Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie als speculative Vernunft

(eigentlich nur zur Sicherung ihres practischen Gebrauchs)

negativ d. i. nicht erweiternd sondern läuternd mit jenen Ideen zu Werke gehen.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio
defensa M. Imm. Kant dissertatione publica 27./9. 1755, Bd. I, S. 365—401.

168 — Nichts existirt durch sich selbst. —
Bd. I, S. 375.

Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso absonum est.

169 — Die Welt durch Gott erschaffen. —
Bd. I, S. 382.

Actum creationis mundi in deo non ambiguum sed ita certo determinatum esse, ut oppositum deo indignum h. e. competere plane non possit, quis est qui dubitet?

170 — Willensfreiheit. —
Bd. I, S. 382.

Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a coeca quadam naturae efficacia proficiscuntur.

171 — Freiwilligkeit. —
Bd. I, S. 384.

Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta.

172 — Freiheit. —
Bd. I, S. 384.

Quando haec (vide supra) veprae sentationi optimi conformiter determinatur dicitur libertas. Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinatior eo homo est liberior.

Lauf. Nr. 173

— Willensfreiheit. —
Bd. I, S. 386.

Si quemadmodum fit in mechanicis entia intelligentia passiva tantum ratione se ad ea haberent quae ad determinationes et mutationes certas compellunt non inficior omnium culpam ultimam in deum machinae architectum devolvi posse. Verum quae per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate praeditorum voluntatem confiunt ex interno sane principio e consciis appetitibus et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt.

174

— Gottes Zwecke mit Gutem und Bösem. —
Bd. I, S. 386.

Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quantaquanta in illas cadit, perfectionem mundique spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu non perfectioribus tantum, quae postmodum propullalarent rationum ordine eventuum seriebus dedit operam, sed ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea deliniationem suam irrepere passus est, quae admistis quam plurimis malis saltem quicquam boni, quod dei sapientia inde eliceret ad manifestationem divinae gloriae infinita varietate distinguendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani utut lugubris tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit.

Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est.

Quippe bona ob oculos habuit, quae subductis rationibus nihilo minus remanere cognovit, quaeque una cum infelici

Lolio eradicare summa sapientia indignum fuit. Caeterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est rationum antecedentium ordine non invitos urgente et abripiente sed allectante, quorum incitamentis, quanquam certo obsecundatum iri praecognitum fuerit, tamen cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet. Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandum est, quia iis concedendo quodammodo annuerit. Nam ea ipsa malorum, quorum licentia 'facta erat, strenua allaboratione in melius reducendorum compensatio, quam monendo, minitando, invitando, media suppeditando obtinere annititur, est proprie ille finis, quem ob oculos habuit divinus artifex, quibus itaque cum malorum fruticantes ramos amputet et quantum salva libertate hominum fieri potest, reprimat, hoc ipso semet pravitatis omnis osorem, quamquam perfectionum, quae nihilominus inde elici possunt amatorem patefecit.

175 — Vorherwissen kann Gott die nicht vorher bestimmte Zukunft nicht. —
Bd. I, S. 387.

Verum hic asserimus deum ea praevidere non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio non propter inopiam subsidiorum, quibus haud indigere concedimus, sed quoniam impossibilis per se est praecognitio futuritionis, quae plane nulla est, si existentia omnino et perse et antecedenter est indeterminata.

176 — Dunkel liegt der Weltbegriff in uns. —
Bd. I, S. 390.

Procul dubio infinita, puae semper animae interne praesto est quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quidquid cogitationibus postmodum majore luce perfundendis inesse debet realitatis jam in se continet et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam adver-

tendo dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, majori in dies potitur cognitione non ambitum quidem realitatis absolutae extendens (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem) sed formale qnid consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione varie certe permutatur.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755, Bd. I, S. 207—345.

— Das Licht. — 177
Bd. I, S. 291.

Wenn das Licht von diesen entfernten Systemen zu uns gelangt, das Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung ist.

— Die allmähliche Entwickelung des Weltgebäudes. — 178
Bd. I, S. 293.

Und daher kann man mit gutem Grunde setzen, dass die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude aus dem Vorrathe des erschaffenen Naturstoffes in einer Folge der Zeit nach und nach geschehe. Allein die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen und Kräften zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins. Selbige muss also auf einmal so reich, so vollständig sein, dass die Entwickelung ihrer Zusammensetzung in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schliesst, was sein kann, der kein Maass annimmt, kurz der unendlich ist.

— Ein Anfang jedoch kein Ende der Schöpfung. — 179
Bd. I, S. 297.

Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören.

180 — Vergänglichkeit. —
Bd. I, S. 300.

Man darf nicht erstaunen, selbst in dem Grossen der Werke Gottes eine Vergänglichkeit zu verstatten. Alles was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, hat das Merkmal seiner eingeschränkten Natur an sich. Es muss vergehen und ein Ende haben.

181 — Kants Glaube an Offenbarung und Seligkeit. —
Bd. I, S. 304.

Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehrt uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen. Wenn dann die Fesseln, welche uns die Eitelkeit der Creaturen geknüpft hatten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandlung unseres Wesens bestimmt worden, abgefallen sind, so wird der unsterbliche Geist von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreit in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuss der wahren Glückseligkeit finden.

182 — Die Geisterwelt nach ihrer Weltlage. —
Bd. I, S. 312.

Die Grade der Geisterwelt sind verschieden nach der physischen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunkt der Schöpfung je näher je steifer und unbeweglicher, je weiter jene je feiner.

183 — Gott in dem Mechanismus der Natur. —
Bd. I, S. 314.

Man kann das Weltgebäude nicht ansehen ohne die trefflichste Anordnung in ihrer Einrichtung und die sicheren Merkmale der Hand Gottes in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen zu kennen.

Ein fast allgemeines Vorurtheil hat die meisten Welt-

weisen gegen die Fähigkeit der Natur etwas Ordentliches durch ihre allgemeinen Gesetze hervorzubringen eingenommen gleich als wenn es Gott die Regierung der Welt streitig machen hiesse, wenn man die ursprünglichen Bedingungen in den Naturkräften sucht und als wenn diese ein von der Gottheit unabhängiges Principium und ein ewiges blindes Schicksal wären.

Wenn man aber erwägt, dass die Natur und die ewigen Gesetze, welche den Substanzen zu ihrer Wechselwirkung vorgeschrieben sind, kein selbstständiges und ohne Gott nothwendiges Principium sei, dass eben dadurch,

> weil sie soviel Uebereinstimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was sie durch allgemeine Gesetze hervorbringt,

zu ersehen ist,

> dass die Wesen aller Dinge in einem Grundwesen ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen,

weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen — —

Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz lässt, dass die allgemeinen Naturgesetze an und für sich selber nichts als Unordnung zu Wege bringen und aller Uebereinstimmung zum Trotze, welche bei der Verfassung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt, so wird man genöthigt, die Natur in Wunder zu verkehren. Man u. s. w.

Es wird alsdann in der That keine Natur mehr sein. Es wird nur ein Gott in der Maschine die Veränderungen der Welt hervorbringen.

— Der Himmelsraum ist fast leer. — 184

Bd. I, S. 320.

Der Himmelsraum ist, wie schon mehrmals gedacht, leer

oder wenigstens mit unendlich dünner Materie angefüllt, welche folglich kein Mittel hat abgeben können, den Himmelskörpern gemeinschaftliche Bewegungen einzudrücken.

(Newton konnte daher die gemeinschaftliche Schwungkraft der Planeten aus den Naturgesetzen nicht erklären und erkannte hierin den Finger Gottes.)

Kant ist anderer Ansicht und findet, dass die harmonirenden und sich auf einander ordentlich beziehenden Bewegungen und Kreise der Himmelskörper eine natürliche Ursache als ihren Ursprung anzeigen. Es können diese doch nicht dieselbe Materie sein, welche anjetzt den Himmelsraum erfüllt und er fährt fort:

185 — Theorie der mechanischen Weltbildung. —
Bd. I, S. 321.

„Also muss diejenige (— Materie —), welche ehedem die Räume erfüllte und deren Bewegung der Grund von den gegenwärtigen Umläufen der Himmelskörper gewesen ist, nachdem sie sich auf diese Kugeln versammelt und dadurch die Räume vereinigt hat, die man anjetzt leer sieht, oder welches unmittelbar hieraus herfliesst, die Materien selber, daraus die Planeten, die Kometen ja die Sonne bestehen, müssen anfänglich in dem Raume des planetischen Systems ausgebreitet gewesen sein und in diesem Zustande sich in Bewegung versetzt haben, welche sie beibehalten haben, als sie sich in besonderen Klumpen vereinigten und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerstreuten Stoff der Weltmaterie in sich fassen.

Man ist hiebei nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches diesen Stoff der bildenden Natur in Bewegung gesetzt haben möge. Der Antrieb selber, der die Vereinigung der Massen zu Wege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie wesentlich beiwohnt und sich dieser bei der ersten Regung der Natur zur ersten Ursache der Bewegung so wohl schickt, war die Quelle derselben. Die

Richtung, welche bei dieser Kraft immer gerade zum Mittelpunkt hinzielt, macht auch hier kein Bedenken. Denn es ist gewiss, dass der feine Stoff zerstreuter Elemente in der senkrechten Bewegung sowohl durch die Mannigfaltigkeit der Attractionspunkte als durch die Hindernisse, die einander ihre durchkreuzenden Richtungslinien leisten, hat in verschiedenen Seitenbewegungen ausschlagen müssen, bei denen das gewisse Naturgesetz,

> welches macht, dass alle einander durch gewechselte Wirkung einschränkende Materie sich zuletzt auf einen solchen Zustand bringt, da eine der anderen so wenig Veränderung als möglich mehr zuzieht,

sowohl die Einförmigkeit der Richtung als auch die gehörigen Grade der Geschwindigkeiten hervorgebracht hat, die in jedem Abstande nach der Centralkraft abgewogen sind und durch deren Verbindung weder über noch unter sich auszuschreiten trachten, die alle Elemente also nicht allein nach einer Seite sondern auch beinahe in Parallelen und freien Zirkeln um den gemeinschaftlichen Senkungspunkt in dem dünnen Himmelsraum umlaufend gemacht worden.

— Gott in der Natur. — Bd. I, S. 327.

186

Der eine Schluss ist ganz richtig: Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfliessen können, so ist die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit.

— Entferntere Planeten vollkommenere Geister. — Bd. I, S. 336.

187

Der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muss überhaupt um desto leichterer und feinerer Art

und die Elasticität der Fasern sammt der vortheilhaften Anlage ihres Bau's um desto vollkommener sein, nach dem Maasse als sie weiter von der Sonne abstehen.

(Dies bezieht Kant auch auf die geistigen Fähigkeiten der Geschöpfe und schliesst analogisch, dass die Vollkommenheit der Geisterwelt als der materialischen in den Planeten von dem Merkur an bis zum Saturn oder vielleicht noch über ihm (wofern noch andere Planeten sind) in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne wachse und fortschreite.)

Kritik der reinen Vernunft 1781. Bd. III, S. 1—562.

188 — Verstand. —
Bd. III, S. 117.

Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist.

189 — Beharren der Substanz. —
Bd. III, S. 169.

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

190 — Zeit wechselt nicht. —
Bd. III, S. 169.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung)

das zugleich sein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht, weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung d. i. den Erscheinungen das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt und an dem Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann.

Es ist aber das Substrat alles Realen d. i. zur Existenz der Dinge gehörigen die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, als Bestimmung kann gedacht werden.

— Das Denken. — 191

Noumenon.

Bd. III, S. 215. 240.

Das Denken ist Handlung gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.

Das Denken ist zwar an sich kein Product der Sinne und sofern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen. Denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unserige, der mithin selbst ein Problem ist.

— Verstand, Vernunft. — 192

Bd. III, S. 249.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das

Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag und von ganz anderer Art ist als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

193 — Vernunfteinheit. —

Bd. III, S. 252.

Man sieht wohl der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

194 — Ob Seele Substanz, Verbindung zwischen Seele und Körper. —

Bd. III, S. 289.

Die Aufgabe die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit der Seele auch ausser dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die Absicht hat und also im eigentlichen Verstande transcendental ist, ob sie sich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beschäftigt, aber nur sofern es aufhört ein Gegenstand der Erfahrung zu sein. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden.

Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlasst hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit dem Gegenstande äusserer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, dass beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eines

dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet die Schwierigkeit und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie und wie der Leser nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird ohne allen Zweifel auch ausser dem Felde aller menschlichen Erkenntniss liegt.

— Freiheit des Willens. — 195
Bd. III, S. 321.

Wenn auch indessen allenfalls ein transcendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird um die Weltveränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur ausserhalb der Welt sein müssen,

> (wiewohl es immer eine kühne Anmassung bleibt, ausserhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann).

Allein in der Welt selbst den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen kann nimmermehr erlaubt sein, weil alsdann der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmender Erscheinungen,

> den man Natur nennt,

und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welche Erfahrung vom Traume unterscheidet, grösstentheils verschwinden würde.

Denn es lässt sich neben einem gesetzlosen Vermögen der Freiheit kaum mehr Natur denken, weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der

blossen Natur regelmässig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend gemacht wird.

196 — Unendlichkeit der Zeit und des Raumes. —
Bd. III, S. 364.

Auf die kosmologische Frage, also wegen der Weltgrösse, ist die erste und negative Antwort:

die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äusserste Grenze dem Raume nach.

Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit einer- und den leeren Raum andererseits begrenzt sein. Da sie nun als Erscheinung keines von beiden an sich selbst sein kann, — denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst — so müsste eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit oder leeren Raum möglich sein, durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben würden. Eine solche Erfahrung aber als völlig leer an Inhalt ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich.

197 — Nothwendigkeit mit Freiheit. —
Bd. III, S. 373.

— bis zum Zeichen ⊥ nicht wörtlich: Freiheit und Natur unvereinbar, wenn die Erscheinungen Dinge an sich (absolute Realität) sind, aber vereinbar, wenn Erscheinungen ⊥

(Von hier ab wörtlich:)

blosse Vorstellungen sind, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen. Dann müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Causalität ausser der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe empirischer

Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden

— eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äusserst subtil und dunkel erscheinen muss,

die sich aber in der Anwendung aufklären wird. —

Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen, dass, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen in einem Context der Natur ein unnachlässliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen müsste, wenn man der Realität der Erscheinungen nothwendig anhängen wollte.

Daher auch diejenigen, welche der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

— Gerechtigkeit eines Menschen — Zurechnung. — 198

Bd. III, S. 381.

Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

— Freiheit und Nothwendigkeit. — 199

Bd. III, S. 385.

Allein die Aufgabe, die wir zu lösen hatten, verbindet uns hierzu gar nicht. Denn sie war nur diese:

ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite.

Dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, dass dabei zwar eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bei dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungestört stattfinden können.

Man muss bemerken, dass wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen der Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn ausser u. s. w.

Die Freiheit wird hier nur als transcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlich-Unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei

> sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe, und dass Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite.

das war das Einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

200 — Dasein Gottes. —
Bd. III, S. 417.

Es mag wohl erlaubt sein das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein sich soviel herauszunehmen, dass man sogar sagt, ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmassung einer apodictischen Gewissheit. Denn was man

schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muss auch die Erkenntniss absolute Nothwendigkeit bei sich führen.

— Gott als Urheber aller Dinge. — 201
Bd. III, S. 419.

— Das heisst, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen. Ich kann aber von demselben niemals anfangen.

— Physisch-theologischer Beweis für das Dasein Gottes. — 202
Bd. III, S. 424.

1) In der Welt finden sich allerwärts deutlich Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht mit grosser Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts, sowohl als auch unbegrenzter Grösse des Umfangs.

2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd. Es hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip nach zum Grunde liegenden Ideen dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden.

3) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht blos als blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muss.

4) Die Einheit derselben lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehungen der Theile der Welt als Glieder von einem künstlichen Bauwerk an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht mit Gewissheit, weiterhin aber nach allen Grundsätzen der Analogie mit Wahrscheinlichkeit schliessen:

Vorher sagt Kant:

Ich behaupte demnach, dass der physiko-theologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein darthun könne, sondern es jederzeit den ontologischen (welchem er nur zur Introduction dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzig möglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein speculativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann.

203 — Ontologischer Beweis. —
Bd. III, S. 411.

Vom ontologischen (— Beweise —) erwartet Kant ebenso wenig. Denn er schliesst seine bezügliche Deduction mit den Worten:

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

204 — Transcendentale Ideen. —
Bd. III, S. 452—453.

Extract:

Dreierlei transcendentale Ideen: psychologische, kosmologische und theologische, als regulative Principien der systematischen Einheit, des Mannigfaltigen, der empirischen Erkenntniss.

a. transcendentale Ideen zur Verknüpfung der Seelenerfahrung.

Wörtlicher Text:

Ich will dieses deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zufolge erstlich (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfäng-

lichkeit unseres Gemüths an dem Leitfaden der innern Erfahrung verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen, dass ihre Zustände, zu welchen (sic) die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln.

Extract:

b. transcendentale Ideen zur Verknüpfung der gesammten Naturerscheinungen.

Wörtlicher Text:

Wir müssen zweitens in der Kosmologie die Bedingungen, sowohl der innern als der äusseren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei, obgleich wir darum ausserhalb aller Erscheinungen, die blos intelligibeln ersten Gründe derselben nicht leugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen.

Extract:

Transcendentale Ideen der Einheit in einer höchsten Vernunft, als Idee einer höchsten weisen Ursache.

Wörtlicher Text:

Endlich und drittens müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) seinen einzigen obersten und genugsamen Grund ausser ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner grössten Erweiterung

so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären

d. h. nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten, nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchst weisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.

205 — Gott als Idee ausserhalb sinnlicher Auffassung wegen der systematischen Einheit nothwendig. —

Bd. III, S. 456.

Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unseren Blick nun auf den transcendentalen Gegenstand unserer Idee, so sehen wir, dass wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz, Causalität u. s. w. an sich selbst nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben.

Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen als oberster Ursache blos relativ zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein blosses Etwas in der Idee, wovon wir was es an sich sei, keinen Begriff haben.

Hierdurch erklärt sich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was existirend den Sinnen gegeben ist, der Idee eines an sich nothwendigen Urwesens bedürfen, niemals

aber von diesem und seiner absoluten Nothwendigkeit den mindesten Begriff haben können.

— Die Naturforschung sucht das Dasein Gottes a priori. — 206
Bd. III, S. 465.

Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmässigkeit, der sie allerwärts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Dasein aus dieser Zweckmässigkeit, die in den Wesen der Naturdinge gesucht wird, wo möglich auch in den Wesen aller Dinge überhaupt mithin als schlechthin nothwendig zu erkennen.

Das Letztere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt die Idee immer richtig und eben sowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf diè Bedingungen eines blos regulativen Princips restringirt worden.

— Gott oder Natur. — 207
Bd. III, S. 467.

Es muss Euch gleichviel gelten ob Jemand sage, die göttliche Weisheit hat alles so zu seinen besten Zwecken geordnet oder die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmässigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden d. i. es muss Euch da, wo Ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein zu sagen, Gott hat es weislich so gewollt oder die Natur hat es weislich so geordnet.

Denn die grösste systematische und zweckmässige Einheit, welche Eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was Euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen.

Lauf. Nr. 208 a

— Philosophie. —
Bd. III, S. 489.

„Da nun Philosophie blos die Vernunfterkenntniss nach Begriffen ist — — —"

(Kein Beweis möglich für das Dasein Gottes und ein künftiges Leben, ein Gegenbeweis auch nicht.)
Bd. III, S. 494.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer, z. B. Sulzer, so oft geäussert haben, dass sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten, dass man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Cardinalsätze unserer reinen Vernunft:
„Es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben"
erfinden. Vielmehr bin ich gewiss, dass dieses niemals geschehen werde. Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen?

Aber es ist auch apodictisch gewiss, dass niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine geschweige dogmatisch behaupten könne.

Denn weil er dieses doch blos durch reine Vernunft darthun könnte, so müsste er es unternehmen zu beweisen, dass ein höchstes Wesen, dass das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sei.

Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die ihn von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus, so synthetisch zu urtheilen berechtigen?

209 — Seele fraglich als einfache Substanz. —
Bd. III, S. 511.

Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser Idee eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto

einsehen kann, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transcendenter Begrift) wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind) sondern auch ganz willkührlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in gar keiner Erfahrung vorkommen kann und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist.

— Intelligible Wesen. — 210
Bd. III, S. 511.

Blos intelligible Wesen oder blos intelligible Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt lassen sich mit einer gegründeten Befugniss der Vernunft als Meinung annehmen, ob zwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen.

— Keine physische Welterklärung durch Berufung auf einen göttlichen Urheber. — 211
Bd. III, S. 512.

Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur muss wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, ertraglicher als eine hyperphysische, das ist die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behufe voraussetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (ignava ratio) alle Ursache, deren objective Realität wenigstens der Möglichkeit nach man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbei zu gehen, um in einer blossen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen.

Was aber die absolute Totalität des Erklärungsgrundes

in der Reihe derselben betrifft, so kann das kein Hinderniss in Ansehung der Weltobjecte machen, weil, da diese nichts als Erscheinungen sind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Synthesis der Reihe von Bedingungen gehofft werden kann.

212 — Ideal des höchsten Guts. —
Bd. III, S. 535.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralische vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit

(als der Würdigkeit glücklich zu sein)

in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts.

213 — Wissenschaft. —
Bd. III, S. 549.

Nicht technisch wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniss in concreto zu allerlei beliebigen äusseren Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke, der das ganz allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen,

was wir Wissenschaft nennen,

dessen Schema den Umriss (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäss d. i. a priori enthalten, und dieses von allen anderen sicher und nach Principien unterscheiden muss.

214 — Raum und Zeit. —
Bd. III, S. 22.

Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir — — wird im analytischen Theil der Kritik bewiesen.

— Erkenntniss. — 215

Bd. III, S. 22.

Dass wir ferner keine Verstandesbegriffe auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist d. i. als Erscheinung Erkenntniss haben können wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft

auf blosse Gegenstände der Erfahrung

folgt. Gleichwohl wird doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch

als Dinge an sich selbst

wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.

— Willensfreiheit bei Erscheinungen und Dingen an sich selbst. — 216

Bd. III, S. 23—24.

Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik nothwendig gemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so müsste der Grundsatz der Causalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten.

Von eben demselben Wesen also z. B. der menschlichen Seele würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei und er sei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen d. h. nicht frei ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen, weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben

Bedeutung nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst) genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst.

Wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Causalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich sofern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäss und insofern nicht frei und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehörig jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht.

Ob ich nun gleich meine Seele von der letzten Seite betrachtet durch keine speculative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung) mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum, weil ich ein solches seiner Existenz nach und doch nicht in der Zeit bestimmt erkennen musste

(welches weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist)

so kann ich mir doch die Freiheit denken d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellectuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe mithin auch der aus ihnen fliessenden Grundsätze Statt hat.

Gesetzt nun die Moral setze nothwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus,

indem sie practische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als data derselben a priori anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechter-

dings unmöglich wären, die speculative Vernunft aber hätte bewiesen, dass diese sich gar nicht denken lasse

so muss nothwendig jene Voraussetzung nämlich die moralische derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit

(denn deren Gegentheil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird)

dem Naturmechanismus den Platz einräumen.

So aber da ich zur Moral nichts weiter brauche als dass Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse ohne nöthig zu haben sie weiter einzusehen, dass sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniss in den Weg lege, so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte,

wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles was wir theoretisch erkennen können, auf blosse Erscheinungen eingeschränkt hätte.

Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft lässt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeigehe.

— Synthetische Einheit des Bewusstseins. — 217
Bd. III, S. 119.

Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniss, nicht deren ich blos selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde.

Dieser letzte Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob

er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht. Denn er sagt nichts weiter als dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also in einer Apperception synthetisch verbunden durch den allgemeinen Ausdruck

„ich denke"

zusammenfassen kann.

218 — Die Zeit. —

Bd. III, S. 169—170.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt was jederzeit d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nicht als soviel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt.

Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich.

(Denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit)

d. i. das Beharrliche ist das Substrat der empirischen Darstellung der Zeit selbst, in welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.

Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit

(sowie das Zugleichsein nicht ein modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Theile zugleich sondern alle nach einander sind).

Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre.

Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Grösse, die man Dauer nennt, denn in der blossen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Grösse. Ohne dies Beharrliche ist also kein Zeitverhältniss. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden. Mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung.

— Continuität. — 219

Bd. III, S. 186.

Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das ist nun das Gesetz der Continuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist, dass weder die Zeit noch die Erscheinung in der Zeit aus Theilen besteht, die die kleinsten sind und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Theile als Elemente zu seinem zweiten Zustande übergehe.

Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, sowie kein Unterschied in der Grösse der Zeiten der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendlichen Grade derselben, deren Unterschied von einander insgesammt kleiner sind als der zwischen o und a.

220 — Wechselwirkung der Substanzen. —
Bd. III. S. 187.

Alle Substanzen sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

(I. Ausgabe „Grundsatz der Gemeinschaft". Alle Substanzen sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander).

221 — Möglichkeit. —
Bd. III, S. 192.

Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

222 — Wirklich. —
Bd. III, S. 193.

Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

223 — Nothwendig. —
Bd. III, S. 193.

Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

224 — Kein Zufall, kein Fatum. —
Bd. III, S. 201.

Alles was geschieht ist hypothetisch nothwendig. Das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft d. i. einer Regel des nothwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde.

Daher ist der Satz: Nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr

(in mundo non datur casus)

ein Naturgesetz a priori.

Ingleichen keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde sondern bedingte mithin verständliche Nothwendigkeit

(non datur fatum).

Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge unterworfen wird, oder welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung als der synthetischen Einheit der Erscheinungen gehören können.

Diese beiden Grundsätze gehören zu den dynamischen.

Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Causalität (unter den Analogieen der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzuthut.

225

— Continuität, kein Ursprung. —
Bd. III, S. 201.

Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Ursprung

(in mundo non datur saltus)

aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen alle Lücke der Kluft zwischen zwei Erscheinungen

(non datur hiatus).

Denn so kann man den Satz ausdrücken, dass in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein vacuum bewiese oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuliesse.

230 — Vorstellungsarten. —
Bd. III, S. 261.

Eine Stufenleiter der Vorstellungsarten:

Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio).

Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio).

Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio).

Eine objective Perception ist Erkenntniss (cognitio).

Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus).

Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann.

231 — Der Begriff. —
Bd. III, S. 261.

Die Erkenntniss (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus).

Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff und der reine Begriff, sofern er nur im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heisst notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff.

232 — Ich mit oder ohne Substanz. —
Bd. III, S. 278.

Paralogismen der reinen Vernunft, dass das Ich der Apperception folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöst werden kann,

mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriff des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz. Aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei. Es u. s. w.

4) Ich unterscheide meine eigene Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir (wozu auch mein Körper gehört), ist ebensowohl ein analytischer Satz. Denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir dadurch (— wodurch —) neue Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also blos als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht.

— Unsterblichkeit. — 233

Bd. III, S. 288.

Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muss, dass kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmässiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urtheilen,

müsste der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein,

welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen nicht blos den Talenten und Antrieben nach

davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich

das moralische Gesetz

in ihm gehen soweit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dass das letztere sogar das blosse Bewusstsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vortheile selbst, sogar des Schattenwerks von Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und sich innerlich dazu berufen fühlt,

sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichtleistung auf viele Vortheile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen.

Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Bewegungsgrund, begleitet durch eine unaufhörlich sich vermehrende Erkenntniss:

a. der Zweckmässigkeit in Allem, was wir von Uns sehen,

b. eine Aussicht in die Unermesslichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewusstsein einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse sammt einem dieser angemessenen Triebe

bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen

die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der blos theoretischen Erkenntniss unserer selbst einzusehen.

234 — Vereinigung von Natur und Freiheit. —

Bd. III, S. 370—371.

Abschnitt III.

Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Man kann sich nur zweierlei Causalitäten in Ansehung

dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur oder aus Freiheit.

Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt.

Da nun die Causalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte, so ist die Causalität der Ursache dessen was geschieht oder entsteht, auch entstanden und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wieder eine Ursache.

Dagegen verstehe ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren (sic) Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.

Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transcendentale Idee. — —

Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transcendentale Idee der Freiheit sich der practische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmacht, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im practischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr ist sinnlich, sofern sie pathologisch durch Bewegursachen der Sinnlichkeit afficirt ist. Sie heisst thierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkühr ist zwar ein arbitrium sensitivum — aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.

Man sieht leicht, dass, wenn alle Causalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine

andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sein und mithin, da die Erscheinungen, sofern sie die Willkühr bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müssten, so würde die Aufhebung der transcendentalen Freiheit zugleich alle practische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkühr eine Causalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen. Es geschieht also hier, was überhaupt in dem Widerstreit einer sich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, dass die Aufgabe eigentlich nicht physiologisch, sondern transcendental ist.

Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit, die Psychologie zwar anficht aber, da sie auf dialectischen Argumenten der blos reinen Vernunft beruht, sammt ihrer Auflösung lediglich die Transcendentalphilosophie beschäftigen muss. Und um diese, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu setzen, muss ich zuvörderst ihr Verfahren bei dieser Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu bestimmen suchen.

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit, Formen des Daseins der Dinge an sich selbst, so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören und daraus auch im gegenwärtigen Falle die Antinomie entspringen, die allen transcendentalen Ideen gemein ist,

> dass die Reihe unvermeidlich für den Verstand zu gross oder zu klein ausfallen müsste.

Die dynamischen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Nummer beschäftigen, haben

dieses besondere, dass, da sie es nicht mit einem Gegenstande als Grösse betrachtet, sondern es nur mit seinem Dasein zu thun haben, man auch von der Grösse der Reihe der Bedingungen abstrahiren kann und es bei ihnen blos auf das dynamische Verhältniss der Bedingung zum Bedingten ankommt, so dass wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sei und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne, mithin ob es ein richtig disjunctiver Satz sei, dass eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse oder ob

nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit stattfinden könne.

Die Richtigkeit des Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als Grundsatz der transcendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch.

Es ist also nur die Frage, ob demungeachtet in Ansehung derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei?

Und hier zeigt die zwar gemeine aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachtheiligen Einfluss die Vernunft zu verwirren.

Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.

Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die sammt ihrer Wirkung unter den Naturgesetzen nothwendig sind.

Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich,

sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind.

Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können.

Sie ist also sammt ihrer Causalität ausser der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden.

Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden — eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird,

äusserst subtil und dunkel

scheinen muss, die sich aber in der Anwendung aufklären wird.

Hier habe ich nur die Anwendung machen wollen, dass da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen in einem Contexte der Natur ein unnachlässliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen müsste, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

235 — Intelligibel. —

Bd. III, S. 374.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel.

— Empirische und intelligible Causalität. —   236

Bd. III, S. 374.

Wenn — (demnach) — dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten:

als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und

als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt.

Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, ingleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne zu denken widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben.

Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transcendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transcendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird.

Es muss aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen

als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und als mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten.

Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist.

Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter eines Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subject würde nun nach seinem intelligibeln Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen. Denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen.

Mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung alles Veränderlichen unterworfen sein,

> dass Alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe.

Mit einem Worte, die Causalität desselben, sofern sie intellectuell ist stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen.

Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber er würde doch

> dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden müssen,

so wie wir überhaupt

> einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen zum Grunde legen müssen,

ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses

Subject als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Causalverbindung unterworfen sein und es wäre sofern nichts als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflössen.

So wie äussere Erscheinungen in dasselbe einflössen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität durch Erfahrung erkannt wäre, müssten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müssten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibeln Charakter desselben aber,

(ob wir zwar davon nichts als blos den allgemeinen Begriff desselben haben können)

würde dasselbe Subject dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und da in ihm, sofern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, unabhängig und frei sein.

Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt, und dieses würde gültig sein, ohne dass die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der blos die Einschränkung des intelligibeln ist) vorher bestimmt und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Natururachen möglich sind.

So würde denn Freiheit und Natur jedes in seiner vollständigen Bedeutung

bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer

intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

237

— Das Sollen. —
Bd. III, S. 379.

Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft. Vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden,

da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht,

dass diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben.

Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkömmt.

Der Verstand kann von diesem nur erkennen, was da ist oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders sein soll als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist. Ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können garnicht fragen, was in der Natur geschehen soll, eben so wenig als was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein blosser Begriff ist, da hingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss. Nun muss die Hand-

lung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist. Aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr selbst sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maass und Ziel in Verbot und Ansehen entgegensetzt. Es mag ein Gegenstand der blossen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein, so giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne. Denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

— Empirischer Charakter der Menschen. — 238
Bd. III, S. 380.

Nun lasst uns hierbei stehen bleiben und wenigstens als möglich annehmen, die Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muss sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, sofern er aus blossen Erscheinungen erhellen muss, seinen empirischen Charakter heissen können, der beständig

bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer

intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

237

— Das Sollen. —

Bd. III, S. 379.

Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft. Vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden,

da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht,

dass diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben.

Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkömmt.

Der Verstand kann von diesem nur erkennen, was da ist oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders sein soll als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist. Ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können garnicht fragen, was in der Natur geschehen soll, eben so wenig als was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein blosser Begriff ist, da hingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss. Nun muss die Hand-

lung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist. Aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr selbst sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maass und Ziel in Verbot und Ansehen entgegensetzt. Es mag ein Gegenstand der blossen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein, so giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne. Denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

— Empirischer Charakter der Menschen. — 238
Bd. III, S. 380.

Nun lasst uns hierbei stehen bleiben und wenigstens als möglich annehmen, die Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muss sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, sofern er aus blossen Erscheinungen erhellen muss, seinen empirischen Charakter heissen können, der beständig

ist, indessen die Wirkungen nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Theil einschränkenden Bedingungen in veränderlichen Gestalten erscheinen.

So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkühr, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden annehmen und die subjectiven Principien seiner Willkühr beurtheilen kann.

Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten.

In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die speculative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in practischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist.

Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach

seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen musste. Bisweilen aber finden wir oder glauben wir wenigstens zu finden, dass die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in Ansehung der Handlungen der Menschen als Erscheinungen bewiesen haben, und dass sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

Gesetzt nun, man könnte sagen, die Vernunft habe Causalität in Ansehung der Erscheinung, könnte da wohl die Handlung derselben frei heissen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und nothwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligibeln Charakter (der Denkungsart) bestimmt.

Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben.

Anmerkung:

Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

— Vernunft als Causalität. — 289
Bd. III, S. 381.

Die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen.

Die reine Vernunft als ein blos intelligibles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen.

Die Causalität der Vernunft im intelligibeln Charakter entsteht nicht oder hebt nicht zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetze der Erscheinungen, sofern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein und die Causalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit.

Also werden wir sagen können: wenn Natur Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt, denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich und fängt also selbst nicht an.

Demnach findet alsdann dasjenige Statt, was wir in allen empirischen Sachen vermissten,

> dass die Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt sein konnte.

Denn hier ist die Bedingung ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibeln) mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen. Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer anderen Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkühr hat einen empirischen Charakter, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Charakter gemäss bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem

> gar keine empirisch unbedingte Causalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird.

Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann) schlechthin von selbst anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, dass vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkühr bestimmt, ein anderer vorhergeht, darin dieser Zustand selbst

bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr selbst in Betreff ihrer Causalität keine Zeitfolge statt und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligibeln Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher und jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft,

welche mithin frei handelt,

ohne in der Kette der Naturursachen durch äussere oder innere aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu sein und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen,

(denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören eine Ursache der Erscheinungen zu sein)

sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so dass in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen, dass doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauche dessen zu erläutern nicht um es zu bestätigen,

(denn dergleichen Beweise sind zu transcendentalen Behauptungen untauglich)

so nehme man eine willkührliche Handlung z. B. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurtheilt, wie sie sammt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt, wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht lässt. In allem diesen verfährt man überhaupt in der Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung.

Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt, so tadelt man nichts desto weniger den Thäter und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfliessenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorher geführten Lebenswandels. Denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebt. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen anders habe bestimmen können und sollen.

Und zwar sieht man die Causalität der Vernunft nicht etwa blos wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenngleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären. Die Handlung wird seinem intelligibeln Charakter beigemessen. Er hat jetzt in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld. Mithin war

die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

Man sieht diesem zurechnenden Urtheile es leicht an, dass man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere sie nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nämlich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, sich veränderten) in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin gehöre sie gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei. Selbst aber ist sie nicht in der Zeit und geräth etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war. Sie ist bestimmend aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Daher kann man nicht fragen, warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur, warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt? darauf aber ist keine Antwort möglich.

Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben und wenn wir sagen, dass unerachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, dass sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen resp. gegeneinander, da diese aber keine Sachen mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können also mit der Beurtheilung freier Handlungen in Ansehung ihrer Causalität nur bis an die intelligible Ursache aber nicht über dieselbe hinauskommen.

Wir können erkennen, dass sie frei d. i. von der Sinn-

lichkeit unabhängig bestimmt und auf solche Art die sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne.

Warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unsrer Vernunft es zu beantworten ja alle Befugniss derselben nur zu fragen, als ob man früge, woher der transcendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauungen gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe?

Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hierzu gar nicht. Denn sie war nur diese

> ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite,

und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, dass, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bei dieser das Gesetz der letzteren die erstere nicht afficire, mithin

> beide von einander unabhängig und durch einander ungestört stattfinden können.

Man muss wohl bemerken, dass wir hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen.

Denn ausser dass dieses gar keine transcendentale Betrachtung, die blos mit Begriffen zu thun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muss, schliessen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen. Denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Causalität aus blossen Begriffen a priori die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen

in der Erscheinung durch das Sinnlich-unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe und dass Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, dass war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

— Zufall. — 240
Bd. III, S. 388.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erscheinungen. Diese aber sind blosse Vorstellungen, die immer wiederum sinnlich bedingt sind und da wir hier niemals Dinge an sich selbst zu unseren Gegenständen haben, so ist nicht zu verwundern, dass wir niemals berechtigt sind von einem Gliede der empirischen Reihen, welches auch sei, einen Sprung ausser dem Zusammenhang der Sinnenwelt zu thun, gleich als wenn es Dinge an sich selbst wären, die ausser ihrem transcendentalen Grunde existirten und die man verlassen könnte um die Ursachen ihres Daseins ausser ihnen zu suchen, welches bei zufälligen Dingen endlich geschehen müsste, aber nicht bei blossen Vorstellungen von Dingen, deren Zufälligkeit nur Phänomen ist und auf keinen anderen Regressus als denjenigen, der die Phänomena bestimmt d. i. der empirisch ist, führen kann. Sich aber einen intelligibeln Grund der Erscheinungen d. i. der Sinnenwelt und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren zu denken ist weder dem uneingeschränkten empirischen Regressus in der Reihe der Erscheinungen noch der durchgängigen Zufälligkeit derselben entgegen.

— Vom transcendentalen Ideal-Gott. — 241
Bd. III, S. 397.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (die Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet, und

nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schliesst, als ursprünglich angesehen,

denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles Andere vom realen Wesen unterscheiden lässt) sind blosse Einschränkungen einer grösseren und endlich der höchsten Realität. Mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr blos abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten den unendlichen Raum einzuschränken möglich sind. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (Ens originarium), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (Ens summum), und sofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (Ens entium) genannt.

Alles dieses bedeutet aber nicht das objective Verhältniss eines wirklichen Gegenstandes, zu anderen Dingen, sondern

der Idee zu Begriffen,

und lässt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.

Weil man auch nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann,

so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können. Denn alsdann würde das

Urwesen als ein blosses Aggregat

von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem

Vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realitat als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf die Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit sammt aller Realität in der Erscheinung gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören kann.

Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den blossen Begriff der höchsten Realität als

ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges,

mit einem Worte es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von

Gott

in transcendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transcendentalen Theologie, so wie ich es auch eben angeführt habe.

— Das höchste Wesen ein regulatives Princip. — 242
Bd. III, S. 421.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts Anderes als

ein regulatives Princip der Vernunft

alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgemeinen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und

ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz.

Es ist aber zugleich unvermeidlich sich vermittelst einer

transcendentalen Subreption dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken.

Denn so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit ist, dennoch eben darum für ein schlechterdings nothwendiges für sich bestehendes Etwas und einen a priori an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird; so geht es auch ganz natürlich zu, dass die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Princip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellt werden kann, als sofern wir die Idee eines allerrealsten Wesens als der obersten Ursache zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als nothwendig vorgestellt, mithin ein regulatives Princip in ein constitutives verwandelt werde, — welche Unterschiebung sich dadurch offenbart, dass, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respectiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Nothwendigkeit keines Begriffs fähig ist, und also nur als formale Bedingung des Denkens nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des Daseins in unserer Vernunft anzutreffen gewesen sein müsse.

243 — Das höchste Wesen als Ideal. —
Bd. III, S. 434.

Das höchste Wesen bleibt also für den blos speculativen Gebrauch unserer Vernunft ein blosses aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann und wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transcendentale Theologie ihre Unentbehrlich-

keit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten, und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft.

Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein ausser der Welt

(nicht als Weltseele),

die Ewigkeit ohne Bedingung der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingung des Raumes, die Allmacht etc.

> sind lauter transcendentale Prädikate und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so nöthig hat, blos aus der transcendentalen gezogen werden.

— Aufgabe der Vernunft und des Verstandes. — 244

Bd. III, S. 436.

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objecten), sondern ordnet sie nur und giebt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer grösstmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen

> (als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen).

Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmässige Anstellung zum Gegenstande und wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

245 — Abrichtung des Verstandes nach zusammenlaufenden Richtungslinien. —

Bd. III, S. 436.

Ich behaupte, die transcendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden und in dem Falle, dass man es so versteht, sind es blos vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht, auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkte zusammenlaufen, der ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen.

Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde empirisch möglicher Erkenntniss läge, ausgeschossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden).

Allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir ausser den Gegenständen die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Theil der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen.

246 — Systematische Erkenntniss. —

Bd. III, S. 437.

Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem

ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniss sei, d. i.

der Zusammenhang derselben aus einem Princip.

Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniss, welches vor der bestimmten Erkenntniss der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniss, wodurch diese nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.

Man kann eigentlich nicht sagen, dass diese Idee ein Begriff vom Objecte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft. Vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntniss für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adaequat ist.

— Gott. — 247

Bd. III, S. 454.

So ist der transcendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die blos speculative Vernunft von

Gott

giebt im genauesten Verstande deistisch, d. i. die Vernunft giebt, nicht einmal die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders als

nach der Analogie einer wirklichen Substanz,

welche nach Vernunftgesetzen

die Ursache aller Dinge sei,

denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als

einen besonderen Gegenstand zu denken und nicht lieber mit der blossen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden die Vollendung aller Bedingung des Denkens als überschwinglich für den menschlichen Verstand bei Seite setzen wollen, welches aber mit der Absicht einer vollkommen systematischen Einheit in unserem Erkenntniss, der zwar wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann.

Daher geschieht es nur, dass, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der innern Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit noch der Nothwendigkeit seines Daseins den mindesten Begriff habe, aber alsdann doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden grössten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst verschaffen kann, welches beweiset, dass ihr speculatives Interesse und nicht ihre Einsicht sie berechtige von einem Punkte, der so weit über ihre Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

248 — Annahme einer höchsten Vernunft als regulatives Princip. —
Bd. III, S. 455.

Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Causalität, selbst die der Nothwendigkeit im Dasein, haben ausser dem Gebrauche, da (wo) sie die empirische Erkenntniss eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object bestimmte. Sie können also zwar zur Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund ausserhalb der Welt und mithin kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein müsste.

Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer blossen Idee relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst annehmen.

Denn wenn dem grösstmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee

(der systematisch vollständigen Einheit, von der ich bald bestimmter reden werde)

zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adaequat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich um die empirische Einheit dem höchst möglichen Grade zu nähern unumgänglich nothwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genöthigt sein, diese Idee zu realisiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur als einem Grunde jeder systematischen Einheit in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind.

Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt der Substanzen, der Causalität und der Nothwendigkeit ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und indem diese Idee blos auf meiner Vernunft beruht,

dieses Wesen als selbstständige Vernunft,

was durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle die Ideen einschränkenden Bedingungen weglasse, lediglich um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und vermittelst derselben den grösstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindung so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unserige ein schwaches Nachbild ist.

Ich denke mir alsdann dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung

haben. Da ich aber auch jene transcendentale Voraussetzung zu keinem anderen als relativen Gebrauche habe, nämlich

dass sie das Substratum der grösstmöglichen Erfahrungseinheit abgeben solle,

so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören.

Denn ich verlange keineswegs und bin auch nicht befugt es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee nach dem, was er an sich sein mag, zu erkennen. Denn dazu habe ich keine Begriffe und selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Causalität, ja sogar

der Nothwendigkeit im Dasein,

verlieren alle Bedeutung und sind leere Titel zu Begriffen ohne allen Inhalt, wenn ich mich ausser dem Felde der Sinne damit hinauswage.

Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

249 — Systematische Einheit als regulatives Princip. —
Bd. III, S. 458.

Man verkennt sogleich die Bedeutung dieser Idee

eines höchsten Vernunftwesens,

wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte. Vielmehr lässt man es gänzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben für Beschaffenheit hat und setzt sich nur eine Idee zum Gesichtspunkte, aus welchem einzig und allein man jene der Vernunft so wesentliche und dem Verstande so heilsame Einheit

verbreiten kann. Mit einem Worte, dieses transcendentale Ding ist blos das Schema eines regulativen Princips, wodurch die Vernunft so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

— Die Seele. — 250

Bd. III, S. 458.

Das erste Object einer solchen Idee (der systematischen Einheit) bin ich selbst blos als denkende Natur betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkend Wesen an sich existirt, aufsuchen, so muss ich die Erfahrung befragen, und selbst von allen Kategorien kann ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als insofern das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Hiermit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des innern Sinnes.

Statt des Erfahrungsbegriffs (von dem, was die Seele wirklich ist) der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, dass sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch) mit anderen wirklichen Dingen ausser ihr in Gemeinschaft stehe (sic), mit einem Worte von einer einfachen selbstständigen Intelligenz.

Hierbei hat sie aber nichts vor Augen als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich alle Bestimmungen als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte soviel als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu dem Zustande eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen.

Jene Einfachheit der Substanzen sollte nur das Schema zu diesem regulativen Princip sein, und wird nicht vor-

angesetzt, als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften. Denn diese können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch diese angenommenen Prädikate nicht an sich selbst erkennen könnten, wenn wir sie gleich schlechthin von ihr wollten gelten lassen, indem sie eine blosse Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgestellt werden kann.

Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts anderes als Vortheil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosse Idee, d. i. blos relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind in die Erklärung dessen, was blos für den innern Sinn gehört. Da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen zugelassen.

Also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des innern Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt, überdem die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subjecte so weit es möglich ist, auf ein einziges Princip hinaus zu führen, welches alles durch ein solches Schema

als ob es ein wirkliches Wesen wäre

am besten, ja sogar einzig und allein bewirkt wird.

Die psychologische Idee kann auch nichts anderes als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht *an sich geistiger Natur* sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht blos die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu

denken, als welches doch einzig und allein macht, dass man sagt, er habe einen Sinn.

— Gott. — 251

Bd. III, S. 460.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine blosse Supposition eines Wesens enthält der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen ist der Vernunftbegriff von Gott.

Den Gegenstand dieser Idee haben wir nicht den mindesten Grund schlechthin anzunehmen (an sich zu supponiren). Denn was kann uns wohl dazu vermögen oder auch nur berechtigen ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit und als seiner Natur nach schlechthin nothwendig, aus dessen blossen Begriffe an sich selbst zu glauben oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt in Beziehung auf welche die Supposition allein nothwendig sein kann, und da zeigt es sich klar, dass die Idee derselben so wie alle speculativen Ideen nichts weiter sagen wolle, als dass die Vernunft gebiete alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin, als ob sie insgesammt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären. Hieraus ist klar, dass die Vernunft hierbei nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben kann, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empirischen Gebrauchs, folglich unter dieser Idee kein constitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht ist —

die zweckmässige Einheit der Dinge

und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig

alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob

sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft
entsprossen wäre.

Ein solches Princip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen

die Dinge der Welt zu verknüpfen

und dadurch zu der grössten systematischen Einheit zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich blos in der Idee kann also jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden.

Denn u. s. w.

252 — Ein höchstes Wesen. —
Bd. III, S. 467.

Aber, wird man ferner fragen, auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen?

Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, indem ich sie vom göttlichen Willen obzwar vermittelst besonderer dazu in der Welt darauf gestellten Anlagen ableite?

Ja, das könnt Ihr auch thun, aber so, dass es Euch gleichviel gelten muss, ob Jemand sage, die göttliche Weisheit hat alles so zu seinen obersten Zwecken geordnet oder die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmässigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden, d. i. es muss Euch da, wo Ihr sie wahrnehmt völlig einerlei sein zu sagen:

„Gott hat es weislich so gewollt oder die Natur hat es weislich so geordnet“.

Denn die grösste systematische und zweckmässige Einheit, welche Eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was Euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und so viel Ihr nun nach demselben Zweckmässigkeit in der Welt antrefft, so viel habt Ihr Bestätigung der Rechtmässigkeit Eurer Idee. Da aber gedachtes Princip nichts Anderes zur Absicht hatte als nothwendige und grösstmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeinen Gesetze der Natur, als in Absicht, auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen nicht vorbeigehen, um diese Zweckmässigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren

ein Wesen über die (sic) Natur

von den gedachten Eigenschaften anzunehmen

sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen

um nach der Analogie einer Causalbestimmung die Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen.

Eben daher sind wir auch berechtigt die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtilen Anthropomorphismus

(ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde)

nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen ingleichen eine demselben gemässe Begierde und Willen hat, zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu (wozu?) wir durch empirische Kenntniss der Weltordnung berechtigt sein können. Denn das u. s. w.

253 — Gutes und Böses in der Verstellung. —
Bd. III, S. 498—499.

Es giebt eine gewisse Art von Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch wie alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muss, nämlich eine Neigung seine wahren Gesinnungen zu verhehlen und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiss haben die Menschen durch diesen Hang sowohl sich zu verhehlen als einen ihnen vortheilhafteren Schein anzunehmen sich nicht blos civilisirt, sondern nach und nach in gewissem Masse moralisirt, weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte also an vermeintlich ächten Beispielen des Guten, die er um sich sah, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage sich besser zu stellen als man ist und Gesinnungen zu äussern, die man nicht hat, dient nur gleichsam provisorisch dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen und ihn zuerst wenigstens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen. Denn nachher, wenn die ächten Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muss jene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen lässt. Es thut mir leid u. s. w.

Wo aber das gemeine Wesen dafür hält, dass spitzfindige Vernünftler mit nichts Minderem umgehen

> als die Grundfeste der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen,

da scheint es nicht allein der Klugheit gemäss, sondern auch erlaubt und wohl gar rühmlich der guten Sache eher durch Scheingründe zur Hülfe zu kommen als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu lassen, unseren

Ton zur Mässigung einer blos practischen Ueberzeugung herabzustimmen und uns zu nöthigen

den Mangel der speculativen und apodictischen Gewissheit zu gestehen.

Indessen sollte ich denken, dass sich mit der Absicht eine gute Sache zu behaupten in der Welt wohl nichts übler als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lässt.

Dass in Absicht der Vernunftgründe einer Speculation alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das Wenigste was man fordern kann. Könnte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der speculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von

Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freiheit entweder längst entschieden oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden.

So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner als Vertheidiger.

— Nutzen der Philosophie. — 255

Bd. III, S. 526.

Der grösste und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ, da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung dient und anstatt Wahrheit zu entdecken nur das stille Verdienst hat Irrthümer zu verhüten.

Indessen muss es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören und die vielleicht nur durch Missverstand zu Irrthümern Anlass geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuss zu fassen zuzuschreiben sein?

Sie ahnt Gegenstände, die ein grosses Interesse bei sich führen. Sie betritt den Weg der blossen Speculation, um sich ihnen zu nähern. Aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist nämlich dem des practischen Gebrauchs besseres Glück für sie zu hoffen sein.

256 — Canon. —

Bd. III, S. 527.

Ich verstehe unter einem Canon den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnissvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Canon für Verstand und Vernunft überhaupt aber nur der Form nach. Denn der sie abstrahirt von allem Inhalte. So war die transcendentale Analytik der Canon des reinen Verstandes. Denn ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse a priori fähig.

Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnisskraft möglich ist, da giebt es keinen Canon. Nun ist alle synthetische Erkenntniss der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich. Also giebt es gar keinen Canon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialectisch), sondern alle transcendentale Logik ist in dieser Absicht nichts als Disciplin.

Folglich wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Falle es auch einen Canon derselben geben muss, so wird dieser nicht den speculativen sondern den practischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen.

257 — Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. —

Bd. III, S. 528.

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im

transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände,

die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes.

In Ansehung aller dreien ist das blos speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transcendenter Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto d. i. in der Naturforschung seinen Nutzen bewiese.

Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligible Ursache seines Wollens angehen. Denn was die Phaenomena der Aeusserung desselben d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne die wir keine Vernunft im empirischen Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären.

Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele

(und mit derselben ihre Unsterblichkeit)

eingesehen werden können, so kann darauf doch weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens als einen Erklärungsgrund noch auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur blos negativ ist und unsere Erkenntniss nicht im Mindesten erweitert noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden.

Wenn auch drittens das Dasein einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre, so würden wir uns zwar daraus das Zweckmässige in der Einrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keineswegs aber befugt sein

irgend eine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten oder wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu schliessen, indem es eine nothwendige Regel des speculativen Gebrauchs der Vernunft ist, Naturursachen nicht vorbeizugehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können aufzugeben um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Kenntniss gänzlich übersteigt.

Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die speculative Vernunft jederzeit transcendent, und haben gar keinen immanenten d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssig und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drei Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen.

Praktisch ist alles was durch Freiheit möglich ist.

Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkühr aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit:

> die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel um dazu zu gelangen

das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine anderen als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens zur Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke also keine reinen Gesetze völlig a priori bestimmt liefern kann.

Dagegen würden reine practische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft sein.

Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze.

Mithin gehören diese allein zum practischen Gebrauche der reinen Vernunft.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann,

ist in der That nur auf die gedachten drei Probleme gerichtet.

Diese selbst aber haben wiederum ihre entferntere Absicht nämlich was zu thun sei,

wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist.

Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

— Vernunftgesetze und Naturgesetze. — 258
Bd. III, S. 530.

Die practische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht blos das, was reizt d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.

Diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen d. i. objective Gesetze der Freiheit sind und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genannt werden. Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei und das

was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst,
in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden
Ursachen nicht wiederum Natur sein möge,

das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist blos eine speculative Frage, die wir, so lange unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können.

Wir erkennen also die practische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens indessen, dass die transcendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst

(in Ansehung ihrer Causalität eine Reihe von Erscheinungen anzufangen)

von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt.

Allein für die Vernunft im practischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht. Also haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das practische Interesse der reinen Vernunft angehen und in Ansehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich sein muss, nämlich

ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?

Die Frage wegen der transcendentalen Freiheit betrifft blos das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Practische zu thun ist und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

259

— Moralische Welt. —

Bd. III, S. 534.

Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective

Realität nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibler Anschauung ginge

(dergleichen wir uns gar nicht denken können)

sondern auf die Sinnenwelt aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche

und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr,

sofern deren freie Willkühr unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

— Sittlich macht glücklich. Die sich selbst lohnende Moral, das Ideal des höchsten Guts. — 260

Bd. III, S. 534.

Das war die Beantwortung der ersten von den zwei Fragen der reinen Vernunft, die das practische Interesse betreffen:

„Thue das, wodurch du würdig wirst glücklich zu sein.“

Die zweite fragt nun, wie, wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen ihrer dadurch theilhaftig werden zu können?

Es kommt bei der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben auch diese Hoffnung nothwendiger Weise damit verknüpfen.

Ich sage demnach, dass eben sowohl als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sei es auch nach der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche anzunehmen, dass Jedermann die Glückseligkeit in demselben Maasse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten

würdig gemacht hat, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich aber

nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.

Nun lässt sich in einer intelligibeln d. i. der moralischen Welt, in deren Begriffen wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte theils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Principien Urheber ihrer eigenen und zugleich Anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden.

Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass Jedermann thue, was er soll d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkühr in sich oder unter sich befasst, entsprängen.

Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für Jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich Andere sich diesem Gesetze nicht gemäss verhalten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung glücklich zu sein mit dem unablässigen Bestreben sich der Glückseligkeit würdig zu machen kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man blos Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als

Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten

Seligkeit verbunden die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glückselig zu sein) in genauem Verhältnisse steht

das Ideal des höchsten Guts.

Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der practisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts einer intelligibeln d. i. moralischen Welt antreffen.

— Eine künftige Welt. — 261
Bd. III, S. 535.

Da wir uns nun nothwendigerweise durch die Vernunft als zu einer solchen — intelligibeln, moralischen — (siehe vorherige Nummer) — Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

— Gott und eine künftige Welt als Bedingungen der Moralität. — 262
Bd. III, S. 535—536.

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, ausser sofern sie der Moralität genau angemessen ausgetheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibeln Welt unter einem weisen

Urheber und Regierer.

Einen solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der nothwendige Er-

folg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste.

Daher auch Jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheissungen und Drohungen bei sich führten. Dieses aber können sie auch nicht thun, wo sie nicht in einem nothwendigen Wesen

als dem höchsten Gut

liegen, welches eine solche zweckmässige Einheit allein möglich machen kann.

Leibnitz u. s. w.

Es ist nothwendig, dass unser ganzes Leben sittlichen Maximen untergeordnet werde. Es ist aber zugleich unmöglich, dass dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach derselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang,

es sei in diesem oder in einem anderen Leben,

bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstand des Beifalls und der Bewunderung aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.

263 — Höchstes Gut. —
Bd. III, S. 537.

Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmaasse mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen aber practischen Vernunft durchaus ver-

setzen müssen, und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheisst, deren Realität auch auf Nichts anderes gegründet werden kann als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts da (worin oder indem?) selbstständige Vernunft mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet nach der vollkommensten Zweckmässigkeit die allgemeine obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

— Das Dasein Gottes gestützt auf Moraltheologie. — 264
Bd. III, S. 537.

Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines einzigen allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen könnte.

Denn wir finden weder in der transcendentalen noch natürlichen Theologie, soweit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund nur **ein** einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten.

Dagegen wenn wir uns dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit

als einem nothwendigen Weltgesetze

die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befasst.

Denn wie wollen wir unter verschiedenen Willen vollkommenste Einheit der Zwecke finden?

Lauf. Nr.

265 — Gottes Wille. —
Bd. III, S. 538.

Dieser Wille muss „allgewaltig" sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei, „allwissend", damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne, „allgegenwärtig", damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Wesen erfordert, nahe sei, „ewig", damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele.

266 — Zweckmässige Einheit des Weltganzen. —
Bd. III, S. 538.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche obzwar als blosse Natur nur Sinnenwelt als ein System der Freiheit aber intelligible d. i. moralische Welt (regnum gratiae) genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf

die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen

nach allgemeinen Naturgesetzen sowie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen und vereinigt die practische Vernunft mit der speculativen.

Die Welt muss also aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauche, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form,

eines Systems der Zwecke

und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie.

Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äussere Gebote zufällig gestifteten Einheit anhob, bringt die

Zweckmässigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der innern Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft sein müssen und dadurch auf eine transcendentale Theologie, die das Ideal der höchsten Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit

eines einigen Urwesens

ihren Ursprung haben.

Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben.

Mit diesen nur versehen und an dem Leitfaden derselben können wir von der Kenntniss der Natur selbst keinen zweckmässigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntniss machen, wo die Natur nicht selbst zweckmässige Einheit hingelegt hat.

Denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden und keine Cultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmässige Einheit ist aber nothwendig und in dem Wesen der Willkühr selbst gegründet. Diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben in concreto enthält, muss es auch sein und so würde die transcendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntniss nicht die Ursache sondern blos die Wirkung von der practischen Zweckmässigkeit sein, die uns die reine Vernunft auferlegt.

— Der Begriff der Gottheit fliesst aus moralischen Principien. — 267

Bd. III, S. 539.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft, dass ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt und die systematische Einheit der Zwecke

nach denselben und zwar aus nothwendigen Principien eingesehen waren, die Kenntniss der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft zu manchen anderen Wissenschaften theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig liess. Eine grössere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äusserst reine Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nöthigte und ohne, dass weder erweiterte Naturerkenntnisse noch richtiger und zuverlässige transcendentale Einsichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben) dazu beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns speculative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimmt.

Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft aber nur in ihrem practischen Gebrauche das Verdienst ein Erkenntniss, das die blosse Speculation nur wähnen aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber practische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht, nämlich

den Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts,

so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirischen Bedingungen seiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kenntniss neuer Gegenstände emporgeschwungen um von diesem Begriffe auszugehen und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn

diese waren es eben, deren practische Nothwendigkeit uns zu der

Voraussetzung einer selbstständigen Ursache oder eines weisen Weltregierers

führte, um jenen Gesetzen Effect zu geben und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom blossen Willen abgeleitet ansehen insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden,

wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäss gebildet hätten.

Wir werden, soweit practische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen,

weil wir dazu innerlich verbindlich sind.

Wir werden die Freiheit unter der zweckmässigen Einheit nach Principien der Vernunft studiren und nur sofern glauben dem göttlichen Willen gemäss zu sein, als wir

das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt,

heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, dass wir das Weltbeste an uns und Anderen befördern.

Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft

den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft

im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transcendentalen Gebrauch geben würde, der aber ebenso wie der der blossen Speculation die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muss.

268 — Der doctrinale Glaube an Gott und eine künftige Welt als Voraussetzungen der Welteinheit. — Bd. III, S. 544.

Zu dieser Einheit kenne ich aber keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, dass eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen aber doch nicht unerheblichen Absicht nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben

einen weisen Welturheber vorauszusetzen.

Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und Nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden, dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten blos ein Meinen nennen wollte. Sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden,

dass ich festiglich einem Gott glaube.

Aber alsdann ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muss ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muss.

In Ansehung eben derselben Weisheit in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens kann eben so wohl genugsamer Grund zu einem doctrinalen Glauben

des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich

der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver.

Wenn ich das blos theoretische Fürwahrhalten hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt

wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer anderen Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann. Denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muss ich wenigstens seinen Eigenschaften nach soviel kennen, dass ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf.

Das Wort glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben.

— Hypothese. — 269

Bd. III, S. 545.

Siehe vorige Nummer am Schlusse.

Die Kritik der Urtheilskraft Bd. V, S. 171—500.

— Drei Seelenvermögen. — 270

Bd. V, S. 183.

Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen:

> das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, das Begehrungsvermögen.

— Bestimmende und reflectirende Urtheilskraft. — 271

Bd. V, S. 185.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Bestimmend ist sie, wenn das Allgemeine gegeben und sie das Besondere subsumirt, reflectirend, wenn sie für das Besondere das Allgemeine finden soll.

272 — Aesthetische, teleologische Urtheilskraft. —
Bd. V, S. 199.

Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und teleologischen, indem unter der ersteren das Vermögen die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjective genannt) durch Gefühl der Lust und Unlust — unter der zweiten das Vermögen die reale Zweckmässigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen verstanden wird.

273 — Die ästhetische Urtheilskraft. —
Bd. V, S. 200.

Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen.

274 — Geschmack, Idee, Ideal. —
Bd. V, S. 237.

Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine blosse Idee sei, die Jeder in sich selbst hervorbringen muss.

Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff und

Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens.

275 — Schönheit. —
Bd. V, S. 242,

Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

276 — Erhaben. —
Bd. V, S. 257.

Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist.

— Frohsinn. — 277

Bd. V, S. 268.

Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das Frohsein.

— Achtung. — 278

Bd. V, S. 264.

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung.

— Macht, Gewalt. — 279

Bd. V, S. 268.

Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heisst eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist.

— Lob des Krieges. — 280

Bd. V, S. 270.

Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können. Dahingegen ein langer Friede den blossen Handlungsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

— Ideal der Schönheit, der Vollkommenheit. — 281

Bd. V, S. 239.

Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der auch durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen oder, wo er sie von der äusseren Wahr-

nehmung hernehmen muss, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurtheilen kann, dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen der Welt allein fähig.

282 — Genie. —
Bd. V, S. 241.

Auch zeigt die Erfahrung, dass jene ganz regelmässigen Gesichter im Innern gemeiniglich auch nur einen mittelmässigen Menschen verrathen, vermuthlich

(wenn angenommen werden darf, dass die Natur im Aeusseren die Proportionen des Innern ausdrückte)

deswegen, weil wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, blos einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen scheint.

283 — Enthusiasm. —
Bd. V, S. 280.

Die Idee des Guten mit Affect heisst der Enthusiasm.

284 — Naturliebe, Kennzeichen einer guten Seele. —
Bd. V, S. 308.

Ich räume nun zwar gern ein, dass das Interesse am Schönen der Kunst

(wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze mithin zur Eitelkeit rechne)

gar keinen Beweis einer dem moralisch Guten anhänglichen oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe.

Dagegen behaupte ich, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen
(nicht blos Geschmack haben um sie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei, wenn dieses Interesse habituell ist, wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gern verbindet.

— Genie. — 285

Bd. V, S. 328.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauch seines Erkenntnissvermögens.

— Gaben zur schönen Kunst. — 286

Bd. V, S. 330.

Zur schönen Kunst würden also Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erforderlich sein.

— Beredsamkeit. — 287

Bd. V, S. 337.

Die Beredsamkeit, sofern darunter die Kunst zu überreden d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als ars oratoria) und nicht blosse Wohlredenheit (Eloquenz und Styl) verstanden wird, ist eine Dialectik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehnt, als nöthig ist die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu seinem Vortheil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen, kann also weder für die Gerichtsschranken noch für die Kanzeln angerathen werden.

— Das Lachen. — 288

Bd. V, S. 343.

Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts.

289 — Die Naivetät. —
Bd. V, S. 346.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes
(animalischer Empfindung und geistigem Gefühl der Achtung für moralische Ideen)
findet sich in der Naivetät, die der Ausdruck der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst ist.

290 — Ideen. —
Bd. V, S. 353.

Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, insofern sie doch nie Erkenntniss desselben werden können.

291 — Endzweck der Schöpfung. —
Bd. V, S. 457.

Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund wenigstens die Hauptbedingung der Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen vornehmlich aber für die nach der Beschaffenheit unserer Vernunft uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache, ein Princip die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermochte.

292 — Das Urwesen aus der moralischen Teleologie hergeleitet. —
Bd. V, S. 457—458.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht blos als Intelligenz und gesetz-

gebend für die Natur sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen.

In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen

(welches den eigentlichen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht)

ihm nicht verborgen sei,
als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne,
als allgütig und zugleich als gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen und so auch alle noch übrigen transcendentalen Eigenschaften als

Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w.

(Denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften) die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen.

Auf solche Weise ersetzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen und gründet allererst eine Theologie, da die letztere, wenn sie nicht aus der ersteren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Daemonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

— Nichts ohne Zweck. — 293
Bd. V, S. 468.

Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maasse dar, dass wenn wir der Vernunft gemäss urtheilen, wir zum Princip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, dass in der Natur gar nichts ohne Zweck sei. Allein den End-

Lauf. Nr.

nöthigt ist. Die objective Realität der Idee von Gott als moralischen Welturheber kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden. Gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntniss mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft

Einheit der Principien, so viel sich thun lässt, zu befolgen,

von grosser Bedeutung, um der practischen Realität jener Idee durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereits hat, zu Hülfe zu kommen.

298 — Gott und Unsterblichkeit füs die theoretische Vernunft nicht erkennbar. —

Bd. V, S. 481.

Das Resultat hiervon ist, dass für das Dasein des Urwesens als einer Gottheit oder der Seele als eines unsterblichen Geistes schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken für die menschliche Vernunft möglich sei und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoss da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, also ohne alle Bestimmung derselben nichts mehr als der Begriff von einem nicht sinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntniss (als Erweiterung des Begriffs) von seiner innern Beschaffenheit ausmacht.

299 — Die Vernunftidee der Freiheit. —

Bd. V, S. 483.

Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee

(die an sich keiner Darstellung in der Anschauung

mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist)

unter den Thatsachen und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besonderen Art von Causalität

(von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwänglich sein würde)

sich durch practische Gesetze der reinen Vernunft und diesem gemäss in wirklichen Handlungen mithin in der Erfahrung darthun lässt, die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia gerechnet werden muss.

— Menschen als Endzweck der Schöpfung blosse Glaubenssache ebenso Gott und Unsterblichkeit. — 300

Bd. V, S. 484.

Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck

das wodurch wir allein würdig werden können selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein,

eine Idee, die für uns in practischer Beziehung objective Realität hat und Sache, aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, blosse Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit als die Bedingungen, unter denen allein wir nach der Beschaffenheit unserer Vernunft (der menschlichen) uns die Möglichkeit jenes Effects des gesetzmässigen Gebrauchs unserer Freiheit denken können.

Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner practischer Absicht d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische sondern blos für das practische auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete reine Vernunfterkenntniss beweist und die Speculation gar nicht erweitert.* Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten

Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, damit zugleich postulirt.

Dadurch wird nun das Erkenntniss der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen als theoretische Erkenntnissart sondern blos Annahme in practischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

301 — Der Trieb nach Glückseligkeit für sich und Andere ist nur mit Gott und Unsterblichkeit zu befriedigen. — Bd. V, S. 486.

Allein die Absicht den Endzweck aller vernünftigen Wesen

(Glückseligkeit soweit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist)

zu befördern ist doch eben durch das Gesetz der Pflicht auferlegt. Aber die speculative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben

(weder von Seiten unseres eigenen physischen Vermögens noch der Mitwirkung der Natur)

gar nicht ein. Vielmehr muss sie aus solchen Ursachen, soviel wir vernünftiger Weise urtheilen können, einen solchen Erfolg unteres Wohlverhaltens von der blossen Natur (in und ausser uns) ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen für eine ungegründete nichtige, wenn gleich wohlgemeinte, Erwartung halten und wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewissheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als blosse Täuschung unserer Vernunft in practischer Rücksicht ansehen.

Da aber die speculative Vernunft sich völlig überzeugt, dass das letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinausliegt, ohne Widerspruch gedacht werden können, so wird sie für ihr eigenes practisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe also in moralischer Rücksicht jene Idee als real an-

erkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

Der Streit der Facultäten. 1798. Bd. VII, S. 321—428.

— Specifische Offenbarung. — 302
Bd. VII, S. 360.

Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen. Diese Befugniss ist für sich selbst klar. Denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein soll,

(nämlich dem heiligen Gesetze angemessen)

das muss er auch werden können und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicher Weise möglich, so darf er hoffen, dass es durch äussere göttliche Mitwirkung,

(auf welche Art es auch sei,)

geschehen werde.

Man kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel

(als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit)

Muth und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht

(Gott wohlgefällig zu werden)

nicht verzweifelt, dass er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, worin das Mittel dieses Ersatzes,

(welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist)

bestehe. Das ist eben nicht nothwendig. Ja, auf diese Kenntniss auch nur Anspruch zu machen Vermessenheit.

Die Schriftstellen also, die eine solche specifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel eines moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen und nicht Religionsglauben für alle Menschen mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann, statt dessen Religion

(als auf moralische Begriffe gegründet)

für sich vollständig und zweifelsfrei sein muss.

303 — Begriff der Religion. —
Bd. VII, S. 366.

Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität der Menschen setzt, Heidenthum, der es nicht darin setzt, entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (Ethnicismus brutus) oder weil er etwas Anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels also das Nichtwesentliche der Religion zum Religionsstück macht (Ethnicismus speciosus).

304 — Heidenthum. —
Bd. VII, S. 367.

Um diese Läuterung, worin sie besteht, bestimmt anzugeben scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probirstein der Satz zu sein:

> Ein jeder Kirchenglaube, sofern er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung von Heidenthum.

Denn dieses besteht darin das Aeusserliche (Ausserwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise soweit gehen, dass die ganze Religion in einen blossen Kirchenglauben G e b r ä u c h e f ü r G e s e t z e a u s z u g e b e n ü b e r g e h t und alsdann baares Heidenthum wird, wider

welchen Schimpfnamen es nicht anschlägt zu sagen, dass jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien, denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth

(nicht etwa blos Vehikel sondern selbst Religionsstücke zu sein, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen also nicht die Materie der Offenbarung sondern die Form ihrer Aufnahme in seine practische Gesinnung)

ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums mit Recht fallen lässt.

— Pfaffenthum. — 305

Bd. VII, S. 368.

Die kirchliche Autorität nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschliessen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste, nichtswürdigste Mensch in eben demselben Grade tauglich ist als der Beste, zu setzen bedacht sind, sie mögen auch einen noch so grossen Nachtrab von Tugenden als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen

(mithin ihre eigene Wurzel nicht haben)

anhängen als sie immer wollen.

— Recht und Zweck der Revolution. — 306

Bd. VII, S. 399.

— „nicht wörtlich" —

Die französische Revolution findet trotz aller Greuel

— „wörtlich" —

eine Theilnahme dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Aeusserung selbst mit Gefahr ver-

bunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlechte zur Ursache haben kann. Diese moralische einfliessende Ursache ist zwiefach.

Erstens die des Rechts, dass ein Volk von anderen nicht gehindert werden müsse sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt,

Zweitens die des Zwecks (der zugleich Pflicht ist), dass diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch gut sei, welche ihrer Tendenz nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republikanische Verfassung wenigstens der Idee nach sein kann, mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg

(der Quell aller Uebel und Verderbniss der Sitten) abgehalten und so dem Menschengeschlechte bei aller seiner Gebrechlichkeit der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird im Fortschreiten nicht gestört zu werden.

307 — Enthusiasmus. —

Bd. VII, S. 400.

Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasmus ob er zwar, weil aller Affect als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, giebt doch vermittelst dieser Geschichte (vide vorige Nr.) zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlass, dass wahrer Enthusiasmus nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann.

Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, den der blosse Rechtsbegriff ihnen hervorbrachte und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten,

ins Auge gefasst hatten und sich als Beschützer desselben dachten, mit welcher Exaltation das aussen zuschauende Publikum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisirte.

— Die französische Revolution als Fortschritt der Menschheit. — 308

Bd. VII, S. 402.

Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte und welches allein Natur und Freiheit nach innern Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheissen konnte.

— Die Besserung des Menschengeschlechts. — 309

Bd. VII, S. 402.

Es ist also ein nicht blos gutgemeinter und in practischer Absicht empfehlungswürdiger sondern allen Ungläubigen zum Trotze auch für die strengste Theorie haltbarer Satz

> dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde,

welches, wenn man nicht blos auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Ansicht in eine unabsehliche Zeit

eröffnet, wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution die (nach Campe und Blumenbach etc.) blos das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte ebenso mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen u. s. w.

Denn für die Allgewalt der Natur oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit.

Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch als blosses Werkzeug ihrer Absichten belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.

310 — Hume über den Krieg. —

Bd. VII, S. 407.

Wenn ich jetzt, sagt er, die Nationen gegen einander im Kriege begriffen sehe, so ist es als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, dass sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu leiden haben, so müssen sie hinterher noch allen Schaden bezahlen, den sie anrichteten.

Logik 1800,

herausgegeben von Jaesche.

Bd. VIII, S. 1—143.

311 — Logik. —

Bd. VIII, S. 43.

Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder welches einer-

lei ist, von der blossen Form des Denkens überhaupt nennen wir nun Logik.

— Die Aesthetik. — 312

Bd. VIII, S. 15.

Die Aesthetik enthält die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit.

— Die Doktrin. — 313

Bd. VIII, S. 15.

Eine dogmatische Unterweisung aus Principien a priori, wie man alles durch den Verstand ohne anderweite von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht und die uns Regeln giebt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

— Logik. — 314

Bd. VIII, S. 16.

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der blossen Form nach, eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt, also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken soll.

— Die Dialektik. — 315

Bd. VIII, S. 16.

Eine Logik des Scheins (ars sophistica, disputatoria), die aus einem blossen Missbrauch der Analytik entspringt, sofern nach der blossen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntniss, deren Merkmal doch von der Ueber-

einstimmung mit den Objecten, d. h. vom Inhalt hergenommen sein müssen, erkünstelt wird.

316 — Der gemeine Verstand. —
Bd. VIII, S. 19.

Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln des Erkenntnisses in concreto einzusehen.

317 — Organon. —
Bd. VIII, S. 13.

Unter einem Organon verstehen wir eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniss zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, dass ich das Object der nach gewissen Regeln hervorzubringenden Erkenntniss schon kenne. Ein Organon der Wissenschaften ist daher nicht blosse Logik, weil es die genaue Kenntniss der Wissenschaften ihrer Objecte und Quellen voraussetzt.

So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntnisse in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauchs enthält. Die Logik hingegen, da sie als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie anticipiren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst (canonica Epicuri), Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen und also nur in sofern ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Beurtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient.

318 — Logik. —
Bd. VIII, S. 19.

Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens in abstracto sein.

— Methode und Vortrag. — 319
Bd. VIII, S. 20.

Wir unterscheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich ist die Art und Weise zu verstehen, wie ein gewisses Object zu dessen Erkenntniss sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei. Sie muss aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden und lässt sich als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

Vortrag bedeutet nur die Manier, seine Gedanken Anderen mitzutheilen, um eine Doktrin verständlich zu machen.

320
— Philosophie und Mathematik. —
Bd. VIII, S. 23.

Philosophie nämlich ist die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen; die Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniss aus der Construction der Begriffe.

— Philosophie. — 321
Bd. VIII, S. 24.

Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Werth hat und allen anderen Erkenntnissen noch einen Werth giebt.

— Gemeiner und speculativer Verstandesgebrauch. — 322
Bd. VIII, S. 27.

Die Erkenntniss des Allgemeinen in abstracto ist specu-

lative Erkenntniss. Die Erkenntniss des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntniss. Philosophische Erkenntniss ist speculative Erkenntniss der Vernunft und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt Versuche in der Erkenntniss des Allgemeinen in abstracto zu machen.

323

— Poesie. —
Bd. VIII, S. 28.

Poesie, die nichts anderes ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder.

324

— Epikuräer und Stoiker. —
Bd. VIII, S. 30.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde von einander waren.

Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten. Diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der speculativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch und zeigten in den practischen Principien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut, ungemein viel Würde. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno aus Cittium.

Die Epikuräische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war. Was man auch immer von den Epikuräern sagen mag, soviel ist gewiss: Sie bewiesen die grösste Mässigung im Genusse und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands.

325

— Genie. —
Bd. VIII, S. 40.

In der grössten möglichen Vereinbarung der logischen

mit der ästhetischen Vollkommenheit, überhaupt in Rücksicht auf solche Erkenntnisse, die beides zugleich, unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genies.

— Polyhistorie. — 326
Bd. VIII, S. 46.

Das historische Wesen ohne bestimmte Grenze ist Polyhistorie. Diese blähet auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniss.

— Philologie. — 327
Bd. VIII, S. 46.

Zum historischen Wissen gehört die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit — die Philologie, die eine kritische Kenntniss der Bücher und Sprachen (Litteratur und Linguistik) in sich fast.

— Polyhistorie. — 328
Bd. VIII, S. 46.

Die blosse Polyhistorie ist eine cyclopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt, das Auge der Philosophie.

— Humaniora und Humanität. — 329
Bd. VI, S. 46.

Einen Theil der Philologie machen die Humaniora aus, worunter man die Kenntniss der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Communicabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, befördert.

— Das höchste Gut, abhängig von practischen Voraussetzungen. — 330
Bd. VIII, S. 69.

Diese practisch nothwendige Voraussetzung eines Objects

ist die der Möglichkeit des höchsten Guts als Objects der Willkühr, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit), dieses ist eine subjective Nothwendigkeit die Realität des Objects, um der nothwendigen Willensbestimmung halber anzunehmen.

Dies ist der Casus extraordinarius, ohne welchen die practische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres nothwendigen Zwecks erhalten kann, und es kommt ihr hier favor necessitatis zu Statten in ihrem eigenen Urtheil. Sie kann kein Object logisch erwerben, sondern sich nur allein dem widersetzen, was sie im Gebrauch dieser Idee, die ihr practisch angehört, hindert.

331 — Hypothese. —

Bd. VIII, S. 85.

Nicht wörtlich:

Die Hypothese wird zum Analogon der Gewissheit, wenn alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen. In jeder Hypothese muss etwas apodiktisch gewiss sein.

1) Die Möglichkeit, der Voraussetzung selbst.
2) Die Consequenz.
   Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfliessen. Sonst wird aus der Hypothese eine blosse Chimäre.
3) Die Einheit.
   Es ist ein wesentliches Erforderniss einer Hypothese, dass sie nur eine sei und keiner Hülfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe.

332 — Die Idee des Weltganzen. —

Bd. VIII, S. 89.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes z. B. der Idee vom Weltganzen, welche noth-

wendig sein muss, nicht als constitutives Princip zum empirischen Verstandesgebrauche, sondern nur als regulatives Princip zum Behufe des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs.

— Die Idee der Freiheit. — 333
Bd. VIII, S. 90.

Man kann keiner theokratischen Idee objective Realität verschaffen oder dieselbe beweisen als nur der Idee von der Freiheit, und zwar weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist.

— Die Idee von Gott. — 334
Bd. VIII, S. 90.

Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in practischer Absicht d. i.
so zu handeln als ob ein Gott sei, also nur für diese Absicht bewiesen werden.

Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens und dergleichen mehr fehlt den meisten Menschen. Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wollen. Daher verfahren sie nach Instinct und Autorität.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. 1747, Bd. I, S. 1—179.

— Viele Welten unwahrscheinlich. — 335
Bd. I, S. 23.

Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreifache Abmessung leidet, möglich ist, so würden die anderen Welten, die ich ausserhalb derjenigen setze, worin wir

existiren, mit der unserigen dem Raume nach können verbunden werden, weil sie Räume von einerlei Art sind — daher würde sich fragen, warum Gott die eine Welt von der anderen gesondert habe, da er doch durch ihre Verknüpfung seinem Werke eine grössere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde.

Denn je mehr Verbindung, desto mehr Harmonie und Uebereinstimmung ist in der Welt, da hingegen Lücken und Trennungen die Gesetze der Ordnung und Vollkommenheit verletzen.

Es ist also nicht wahrscheinlich, dass viele Welten existiren

(ob es gleich an sich möglich ist),

es sei denn, dass vielerlei Raumesarten, von denen ich jetzt geredet habe, möglich sind.

336 — Dasein lebendiger Kräfte in der Natur fraglich. —
Bd. I, S. 147.

§ 129. Wir haben erwiesen, dass das Dasein lebendiger Kräfte in der Natur sich auf der Voraussetzung allein gründe, dass es darin freie Bewegungen giebt. Nun kann man aber an den wesentlichen und geometrischen Eigenschaften eines Körpers kein Argument ausfindig machen, welches ein solches Vermögen zu erkennen geben sollte, als zu Leistung einer freien und unveränderten Bewegung erfordert wird, nach demjenigen, was wir in Ansehung dessen in dem Vorhergehenden ausgemacht haben.

337 — Lebendige Kraft, Wechselwirkung von Aussen und Innen. —
Bd. I, S. 168.

§ 151. Und dieses wird unsere oft erwähnte Anmerkung aufs Neue bestätigen, dass u. s. w. und

Dass die wahrhafte lebendige Kraft nicht von draussen in dem Körper erzeugt werde, sondern der Erfolg der bei

der äusserlichen Sollicitation in dem Körper aus der inneren Naturkraft entstehenden Bestrebung ist.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt. 1755, Bd. I, S. 207—345.

— Die Welt von Gott belebt oder ein Gott in der Maschine. — 338
Bd. I, S. 313.

Man kann das Weltgebäude nicht ansehen, ohne die trefflichste Anordnung in ihrer Einrichtung und die sicheren Merkmale der Hand Gottes in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen zu kennen.

Die Vernunft, nachdem sie soviel Schönheit, soviel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüstet sich mit Recht über die kühne Thorheit, welche sich unterstehen darf alles dieses

dem Zufalle oder einem glücklichen Ohngefähr zuzuschreiben.

Es muss die höchste Weisheit den Entwurf gemacht und eine unendliche Macht selbigen ausgeführt haben. Sonst wäre es unmöglich, so viele in einem Zwecke zusammenkommende Absichten in der Verfassung des Weltgebäudes anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entscheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des Universi von dem höchsten Verstande schon in die wesentlichen Bestimmungen der Natur gelegt und in die allgemeinen Bewegungsgesetze gepflanzt sei, um sich aus ihnen auf eine der vollkommensten Ordnung anständige Art ungezwungen zu entwickeln, oder ob die allgemeinen Eigenschaften der Bestandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit zur Uebereinstimmung und nicht die geringste Beziehung zur Verbindung haben, und

durchaus einer fremden Hand bedurft haben,

um diejenige Einschränkung und Zusammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an sich blicken lässt.

Ein fast allgemeines Vorurtheil hat die meisten Weltweisen gegen die Fähigkeit der Natur etwas Ordentliches durch ihre allgemeinen Gesetze hervorzubringen eingenommen, gleich als wenn es Gott die Regierung der Welt streitig machen hiesse, wenn man die ursprünglichen Bildungen in den Naturkräften sucht und als wenn diese

ein von der Gottheit unabhängiges Principium und ein ewiges blindes Schicksal wären.

Wenn man aber erwägt, dass die Natur und die ewigen Gesetze, welche den Substanzen zu ihrer Wechselwirkung vorgeschrieben sind, kein selbstständiges und ohne Gott nothwendiges Principium sei, dass ebendadurch, dass sie soviel Uebereinstimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was sie durch allgemeine Gesetze hervorbringt, zu ersehen ist,

dass die Wesen aller Dinge in einem gewissen Grundwesen ihren Ursprung haben müssen,

und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit hervorbringen,

wenn man, sage ich, dieses erwägt, so wird die Natur uns würdiger, als sie gemeiniglich angesehen wird, erscheinen und man wird von ihren Auswickelungen nichts als Uebereinstimmung, nichts als Ordnung erwarten. Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz lässt, dass die allgemeinen Naturgesetze an und für sich selber nichts als Unordnung zu Wege bringen und aller Uebereinstimmung zum Trotze, welche bei der Verfassung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt — (anzeigen?)

so wird man genöthigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren u. s. w.

Es wird in der That alsdann keine Natur mehr sein. Es wird nur ein Gott in der Maschine der Veränderungen der Welt hervorbringen.

— Je weiter die Sonne, desto vollkommener die Geschöpfe. — 339

Bd. I, S. 336.

Der Stoff, woraus Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muss um desto leichterer und feinerer Art und die Elasticität der Fasern sammt der vortheilhaften Anlage ihres Bau's um desto vollkommener sein, nach dem Maasse als sie weiter von der Sonne abstehen. Dieses u. s. w.

Wir haben eine Vergleichung zwischen der Beschaffenheit der Materie, damit die vernünftigen Geschöpfe auf den Planeten wesentlich vereinigt sind, ausgemacht und es lässt sich auch nach der Einleitung dieser Betrachtung leichtlich erachten, dass diese Verhältnisse eine Folge auch in Ansehung ihrer geistigen Fähigkeit nach sich ziehen werden. Wenn demnach diese geistigen Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maschine haben, welche sie beiwohnen, so werden wir mit mehr als wahrscheinlicher Vermuthung schliessen können, dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit ihrer Begriffe, die sie durch äusserlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammen zu setzen, endlich auch in der Behendigkeit, in der wirklichen Ausübung, kurz der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben nach dem Verhältnisse des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne immer trefflicher und vollkommener werden.

340 — Glückseligkeit nach dem Tode. —
Bd. I, S. 344.

Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menschlichen Natur wird abgefordert haben, so wird der unsterbliche Geist mit einem schnellen Schwunge sich über alles, was endlich ist, emporschwingen und in einem neuen Verhältnisse gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Dasein fortsetzen. Forthin wird die erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückseligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äusseren Gegenständen zerstreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu suchen.

Der gesammte Inbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten Urwesens hat, muss auch sie zu dem seinigen haben, und wird sie nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen continet monadologiam physicam, vertheidigt von Immanuel Kant. 1756, Bd. I, S. 457—472.

341 — Deus immediate sed intime praesens omnibus rebus. —
Bd. I, S. 467.

Contactus vulgo per immediatam praesentiam definitur Sed si vel maxime externam adjiceret,

(quoniam sine hoc additamento Deus, qui omnibus rebus immediate sed intime praesens est, ipsas contingere putandus foret)

tamen omnibus numeris absoluta vix erit definitio.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793, Bd. VI, S. 95—301.

— Der Mensch ist von Natur böse. — 342
Bd. VI, S. 126.

„Der Satz“:

Der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anderes besagen wollen, als er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.

— Die Falschheit des Menschen. — 343
Bd. VI, S. 127.

Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur in gesittetem Zustand

(worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können)

besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen, von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird,

von einem Hange denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefasst sein müsse,

von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, es sei in dem Unglück unserer besten Freunde Etwas, das uns nicht ganz missfällt, und von u. s. w.

— Der philosophische und moralische Chiliasmus. — 344
Bd. VI, S. 128.

„Nicht wörtlich“:

Der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso wie der theologische, der

auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harrt, werden als Schwärmerei allgemein verlacht.

345 — Die Freiheit der Willkühr, Determinismus, Prädeterminismus. —
Bd. VI, S. 143.

Dass der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkühr durch dieses als ein unbedingtes Gebot geschlossen werde, davon kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt, ob man auch gewiss unmittelbar sich eines Vermögens bewusst sei,

jede noch so grosse Triebfeder zur Uebertretung durch festen Vorsatz überwältigen zu können.

Jedermann wird gestehen müssen, er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall eintrete, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde.

Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt, er solle ihm treu bleiben, und hieraus schliesst er mit Recht, er müsse es auch können und seine Willkühr sei also frei.

Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort Determinismus

(den Satz der Bestimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe)

ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt, sondern wie der Prädeterminismus, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben,

(die mit dem, was sie in sich hält nicht mehr in unserer Gewalt ist)

mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Ge-

walt des Subjects sein muss, zusammenbestehen könne. Das ist's, was man einsehen will und nie einsehen wird.

— Gott und die Freiheit. — 346
Bd. VI, S. 144.

Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott als einem nothwendigen Wesen zu vereinigen hat gar keine Schwierigkeit, weil die Freiheit nicht in Zufälligkeit der Handlung
(dass sie gar nicht durch Gründe determinirt sei)
d. i. nicht im Indeterminismus
(dass Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte)
sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, dass jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist mich unwiderstehlich bestimmt: da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.

— Der Mensch ein Sohn Gottes, personificirte Idee des guten Princips. — 347
Bd. VI, S. 155.

Das was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her“.

Die Idee desselben geht von seinem Wesen aus. Er ist sofern kein erschaffenes Ding sondern sein eingeborener Sohn
„das Wort (das Werde!) durch welches alle anderen

Dinge sind und ohne das Nichts existirt, was gemacht ist"

(denn um seinet d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht).

„Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit."

„In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen

„Kinder Gottes zu werden" u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst,

welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird

Kraft geben kann.

348 — Der moralische Fortschritt ins Unendliche. —

Bd. VI, S. 161.

„Nicht wörtlich".

Das Gute in der Erscheinung ist jederzeit unzulänglich für ein heiliges Gesetz. Den Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit letzterem wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, können wir von einem Herzenskündiger als ein vollendetes Ganze auch der That (dem Lebenswandel) nach beurtheilt denken. So kann der Mensch erwarten Gott wohlgefällig zu sein, in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

349 — Der Kirchenglaube. —

Bd. VI, S. 200.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet.

— Moralischer und statutarischer Relionsglaube. —
Bd. VI, S. 201.

Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten darauf an zu wissen, wie Gott verehrt und gehorcht sein wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich selbst blos statutarische oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letzteren kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen. Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blossen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns wie nur einen Gott also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist.

Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigene blosse Vernunft sondern nur durch Offenbarung möglich, welche sie mag nur jedem Einzelnen insgeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze (die sich nicht von selbst als verpflichtend sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen) angenommen werden, so ist die rein moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht und

wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

351 — Selig durch den Glauben, selig durch Werke mit der Hülfe Gottes. —
Bd. VI, S. 218.

Man muss glauben, dass es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich
(in Ansehung seiner Pflicht)
als auch für alle Andere
(und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht)
genug gethan, gegeben habe
(wovon uns die Vernunft nichts sagt)
um zu hoffen, dass wir selbst in einem guten Lebenswandel doch **nur** Kraft jenes Glaubens selig werden können.

Dieser Satz sagt ganz etwas Anderes als folgender:

Man muss mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, dass die
(uns schon durch die Vernunft versicherte)
Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. Das erste aber steht nicht in jedes
(auch der ungelehrten)
Menschen Vermögen.

Die Geschichte beweist, dass in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat. Denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten.

352 — Expiationen. —
Bd. VI, S. 218.

Die moralische Anlage in jedem Menschen ermangelte ihrerseits auch nicht ihre Forderungen hören zu lassen. Zu

aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr als die Moralisten, jene nämlich laut

(und unter der Aufforderung an Obrigkeiten dem Unwesen zu steuern)

über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staate abzuwenden eingeführt war, diese dagegen über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schreiben, wodurch die Priester es Jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen.

In der That, wenn ein unerschöpflicher Fonds zu Abzahlung gemachter oder nur zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf

(und bei allen Ansprüchen die das Gewissen thut ohne Zweifel auch allererst hinlangen wird)

um sich schuldenfrei zu machen, indessen dass der Vorsatz des guten Lebenswandels bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann, so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken.

Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluss habe, dass, ob er zwar, soviel wir wissen, für blos historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen anhängt, den ganzen Menschen vom Grunde aus zu bessern

(einen neuen Menschen aus ihm zu machen)

im Stande sei, so müsste dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel

(mit und unter dem historischen Glauben)

ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo denn alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluss Gottes hinausläuft.

„Er erbarmt sich, welches er will, und verstocket, welches er will",

welches nach dem Buchstaben genommen der salto mortale der menschlichen Vernunft ist.

353 — Das göttliche Wissen. —
Bd. VI, S. 219.

Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hierbei selbst anthropomorphistisch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschliessen.

In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es blos

ein allsehendes Wissen,

ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfahre, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

354 — Das Judenthum. —
Bd. VI, S. 224.

Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war. Denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum als einem solchen gehörig.

Das letztere ist eigentlich gar keine Religion sondern blos Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politischen Gesetzen mithin nicht zu einer Kirche formten. Vielmehr sollte es ein blos weltlicher Staat sein, so dass, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der

(wesentlich zu ihm gehörige)

Glaube bliebe, ihn

(bei Ankunft des Messias)

wohl einmal wieder herzustellen.

Dass diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat,

(sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott ertheilter Instructionen rühmten)

mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der Beweis, dass sie das letztere nicht hat sein sollen, ist klar.

Erstlich sind die Gebote von der Art, dass auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie blos äussere Handlungen betreffen, und, obzwar die zehn Gebote auch ohne dass sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben

(worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte)

gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äussere Beobachtung gerichtet worden, welches auch daraus erhellt, dass

Zweitens alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt Jedermann zuertheilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen, indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen practischen Antheil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, aber in einer ethischen aller Billigkeit zuwider sein würde. .

Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben
gar keine Religion gedacht werden kann,
so enthält das Judenthum als ein solches in seiner Reinigkeit genommen gar keinen Religionsglauben.

Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt:

Es ist nämlich kaum zu zweifeln, dass die Juden eben so wohl wie andere, selbst die rohesten Völker, nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gedacht haben. Denn dieser Glaube dringt sich kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur Jedermann von selbst auf. Es ist also gewiss absichtlich geschehen, dass der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt,

> dass er nur ein politisches nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen.

In dem ersteren aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inconsequentes und unschickliches Verfahren gewesen.

Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, dass die Juden sich nicht in der Folge ein Jeder für sich selbst einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht.

Drittens ist es soweit gefehlt, dass das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dass es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss als ein besonders von Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle anderen Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, dass dieses Volk sich einen einigen durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten anderen Völkern, dass ihre

Glaubenslehre gleichfalls darauf hinausging und sich nur durch die Verehrung gewisser jenen untergeordneter mächtiger Untergötter des Polytheismus verdächtig machte.

Denn ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen stattfinden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, dass sie bei der Verschiedenheit ihrer Departements doch alle darin übereinkommen, dass sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Cultus das Hauptwerk macht.

— Das Christenthum. — 355

Bd. VI, S. 227—228.

Aus einem solchen Judenthum (siehe vorige Nr.) erhob sich nun plötzlich obzwar nicht unvorbereitet, das Christenthum.

Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich als einer solchen Sendung würdig den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, wie ihr Vater im Himmel heilig ist und durch den guten Lebenswandel seine Aechtheit beweist, für den allein seligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode in seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel gegeben hatte.

Lauf. Nr. 356

— Auferstehung und Himmelfahrt. —
Bd. VI, S. 227.

Die als Anhang hinzugefügte geheimere blos vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner (— Jesus Christi —) Auferstehung und Himmelfahrt

(die, wenn man sie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit d. i. der Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden)

kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist

(denn das ist auch die vorhergehende)

sondern weil sie buchstäblich genommen einen Begriff, den zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist,

nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt,

sowohl den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen

(den psychologischen)

die nur unter der Bedingung eben desselben Körpers stattfinden als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt

(den kosmologischen)

welche nach diesem Princip nicht anders als räumlich sein könne, wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, ingleichen der Mensch dem Geiste nach

(in seiner nicht sinnlichen Qualität)

zum Sitze der Seligen ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt

(und den wir auch Himmel nennen)

versetzt zu werden gelangen kann, der Vernunft günstiger ist, nicht blos wegen der Unmöglichkeit sich eine denkende

Materie verständlich zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt wird, dass sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll anstatt, dass sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann.

Unter der letzteren Voraussetzung

(der des Spiritualismus)

aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden einen Körper, der so geläutert er auch sein mag, doch

(wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht)

immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muss und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel d. i. in einer anderen Weltgegend, soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

— Die Offenbarung und die Bibel. — 357

Bd. VI, S. 231.

Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines der Willkühr der Auslegung beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unseres Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein

(wenn gleich nicht allenthalben öffentlich)

erstlich

den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Ansprüchen über alles, was Offenbarung heisst, angenommen: dass da Niemand einer Schrift, die ihrem practischen Inhalte nach lauter göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne

(nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist)
auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden

ingleichen

die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann:

da auch wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsichten beschaffen ist, wohl schwerlich Jemand eine neue Offenbarung durch neue Wunder eingeführt erwarten wird, es das Vernünftigste und billigste sei, dies Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen.

358 — Die heilige Geschichte und die wahre Religion. —
Bd. VI, S. 231.

Grundsatz ist, dass da die heilige Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung des wahren Objects

(der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend)

gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hierbei aber auch sorgfältig

(weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang an sich hat zum passiven Glauben überzuschreiten)

wiederholentlich eingeschärft werden müsse, dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas anderes sein kann als was

für sich selbst einen unbezweifelten, unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden kann.

— Entsündigung. — 359
Bd. VI, S. 260.

Wir wissen von der Zukunft Nichts und wollen auch nicht nach Mehrerem forschen als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmässiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube, dass es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde, mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen,

wenigstens noch eine gute Handlung,

die in seinem Vermögen ist, zu thun und dass er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maasse als er hierin eine gute Absicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe sein, als jene thatlosen Entsündigungen, die ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen.

— Moralisches Princip und Autonomie. — 360
Bd. VI, S. 270.

Ich nehme endlich folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: Alles was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes.

Ich sage, was der Mensch thun zu können glaubt. Denn ob nicht über alles was wir thun können noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur

Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hierdurch nicht verneint.

361 — Clerus und Laienthum. —
Bd. VI, S. 279—280.

Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetze gezählt werden herrscht ein Clerus, der Vernunft und selbst zuletzt die Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten die Autorität hat und also mit dieser Gewalt versehen nicht überzeugen sondern nur befehlen darf.

Weil nun ausser diesem Clerus alles Uebrige Laie ist
(das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen)
so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat nicht eben durch Gewalt sondern durch Einfluss auf die Gemüther überdem durch Vorspiegelung des Nutzens den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat, wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und wie alle fehlerhaft genommenen Principien gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war.

362 — Aufrichtigkeit. —
Bd. VI, S. 289.

O Aufrichtigkeit, du Astraea, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich
(die Grundlage des Gewissens mithin aller innern Religion)
von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, dass Offenherzigkeit

(die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen)

in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit

(dass alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei)

muss man von jedem Menschen fordern können und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenraçe in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke d. i. Tugend

(die erworben werden muss)

fordert, die aber früher als jede andere bewacht und cultivirt werden muss, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, nämlich im Punkte der Religion oder besser der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen

(worüber nie eine Prüfung angestellt wird),

schon für hinreichend angenommen wird einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

— Die Gnade. — 363

Bd. VI, S. 290.

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist, kann man Natur zum Unterschied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir u. s. w.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem

moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun ist transcendent und eine blosse Idee von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. Aber selbst als Idee in practischer Absicht sie anzunehmen ist sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar, weil u. s. w.

Diese Idee ist gänzlich überschwänglich und es ist überdies heilsam, sich von ihr als einem Heiligthume in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen oder noch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten von oben herab in passiver Musse zu erwarten.

364 — Das Ende aller Dinge. —
1794.

Bd. VI, S. 363.

In allen Zeiten haben sich denkende Weise oder Philosophen ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen:

1) als ein Wirthshaus (Karawanserai), wie jener Derwisch sie ansieht, wo jeder auf seiner Lebensweise Einkehrende gefasst sein muss von einem Folgenden bald verdrängt zu werden,
2) als ein Zuchthaus, welcher Meinung die Bramanischen, Tibetanischen und andere Weisen des Orients

(auch sogar Plato)

zugethan sind, ein Ort der Züchtigung und Reini-

gung gefallener aus dem Himmel verstossener Geister, jetzt menschlicher oder Thierseelen,

3) als ein Tollhaus, wo nicht allein jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht das thun zu können für die grösste Ehre hält,

4) endlich als Kloak, wo aller Unrath aus anderen Welten hingebaut worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies den Aufenthalt des ersten Menschenpaares in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug mit herrlichen Früchten versehen anzutreffen, deren Ueberfluss nach ihrem Genuss sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor, einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen liess. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten liessen, ungeachtet des Verbots dennoch davon zu kosten, so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als dass einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten:

„das ist der Abtritt für das ganze Universum!"

sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

— Nirvana, Pantheismus, Spinozismus, Emanationssystem. — 365
Bd. VI, S. 367—368.

Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll, d. i. im Bewusstsein sich in den Abgrund der Gottheit durch das

Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen, von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der

Pantheismus

(der Tibetaner und anderer östlicher Völker)

und der aus metaphysischer Sublimirung desselben in der Folge erzeugte

Spinozismus,

welche beide mit dem uralten Emanationssysteme aller Menschenseelen aus der Gottheit

(und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe)

nahe verschwistert sind.

Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht, eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Ueber Philosophie überhaupt. Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft. 1794. Bd. VI, S. 373—404.

366 — System der Gemüthskräfte in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit. —

Bd. VI, S. 403.

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen a priori der Möglichkeit der Formen auch diese als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths	Obere Erkenntnissvermögen	Principe a priori	Producte.
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.

Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweck-mässigkeit	Kunst.
Begehrungs-vermögen	Vernunft	Verbindlich-keit	Sitten.

Die Natur also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien a priori des Verstandes als eines Erkenntnissver-vermögens.

Die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit a priori nach der Urtheilskraft in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust.

Endlich die Sitten (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens.

Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und practische Urtheile.

Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf. 1795. Bd. VI, S. 405—454.

— Republikanische Verfassung. — 367

Bd. VI, S. 417.

Nun hat aber die republikanische Verfassung **ausser** der Lauterkeit ihres Ursprungs aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein,

> (die erstlich nach Principien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen), und drittens nach dem Gesetze der Gleichheit derselben

(als Staatsbürger) gestiftete **Verfassung** — die einzige, welche aus der ursprünglichen Idee des Vertrages hervorgeht, aus der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss — ist die republikanische)

noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden, wovon der Grund dieser ist.

Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschliessen, ob Krieg sein solle oder nicht, so ist nichts natürlicher als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschliessen müssen,

(als da sind selbst zu fechten, die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben, die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern, zum Uebermaass des Uebels endlich noch eine den Frieden selbst verbitternde wie

(wegen naher immer neuer Kriege)

zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen),

sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen, da hingegen in einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, diese also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten und dergleichen, durch den Krieg nicht das Mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.

368 — Erbadel und Amtsadel. —

Bd. VI, S. 417.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger als Unterthanen betrifft, so kommt es in Beantwortung der

Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an, ob der vom Staate zugestandene Rang

(eines Unterthanen vor dem anderen)

vor dem Verdienste oder dieses vor jenem vorhergehen müsse.

Nun ist offenbar, dass, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiss ist, ob das Verdienst

(Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue)

nachfolgen werde. Mithin ist es eben so viel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde

(Befehlshaber zu sein),

welches der allgemeine Volkswille in einem Vertrage

(der doch das Princip aller Rechte ist)

nie beschliessen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann.

Was den Amtsadel

(Wie man den Rang einer höheren Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muss)

betrifft, so klebt da nicht der Rang als Eigenthum an der Person, sondern am Posten und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt, weil, wenn jene das Amt niederlegt, sie sogleich den Rang ablegt und unter das Volk zurücktritt.

— Staatsformen, Regierungsformen. — 369

Bd. VI, S. 418—420.

Damit man die republikanische Verfassung nicht (wie gemeiniglich geschieht) mit der demokratischen verwechsele, muss Folgendes bemerkt werden:

Die Formen eines Staates können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden. Die erste heisst eigentlich die Form der Beherrschung (forma imperii), und es sind nur drei derselben möglich, wo

nämlich nur einer oder einige unter sich verbunden oder alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen

(Autokratie, Aristokratie und Demokratie — Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt).

Die zweite ist die Form der Regierung (forma regiminis), und betrifft die auf die Constitution. Die Art des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird, gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch.

Der Republikanismus ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden.

Der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — —

Man kann daher sagen: Je kleiner das Personale der Staatsgewalt (der Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich endlich dazu zu erheben.

Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen.

Es ist aber an der Regierungsart dem Volke ohne alle Vergleichung mehr gelegen als an der Staatsform

(wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt).

Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäss sein soll,

gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich, ohne welches sie

(die Verfassung mag sein, welche sie wolle)

despotisch und gewaltthätig ist.

Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt und sie mussten sich darüber auch schlechterdings in den Despotismus auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

— Krieg und Frieden. — 370
Bd. VI, S. 422.

— — Indessen, dass doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch-gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedensstand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch ohne einen Vertrag der Völker unter sich nicht gestiftet oder gesichert werden kann.

— Weltbürgerrecht. — 371
Bd. VI, S. 424.

Das Weltbürgerrecht soll auf Bewegungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.

— Garantie des ewigen Friedens. — 372
Bd. VI, S. 427—429.

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres als die grosse Künstlerin Natur (natura daedala rerum), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen

(und darum gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache
— Schicksal —
bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt als tiefliegende Weisheit einer höheren

auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache

— Vorsehung —

genannt wird).

die wir zwar eigentlich nicht aus diesen Kunstanstalten der Natur erkennen oder auch nur daraus auf sie schliessen, sondern

(wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt)

nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniss und Zusammenhang aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, dem moralischen, sich vorzustellen eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwänglich in practischer aber

(z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen)

dogmatisch und ihrer Realität nach wohl begründet ist. Der Gebrauch des Wortes Natur ist auch, wenn es wie hier blos um Theorie

(nicht um Religion)

zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft

(als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten muss)

und bescheidener als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessener Weise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniss ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

— Krieg. —
Bd. VI, S. 431—432.

Und was kann wohl Anderes die Eskimo's im Norden und die Pescheräs im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern?

Der Krieg aber selbst bedarf keines besonderen Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein und sogar als etwas edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb ohne eigennützige Triebfedern beseelt wird, zu gelten, so dass Kriegesmuth

(von Amerikanischen Wilden, sowohl als den Europäischen in den Ritterzeiten)

nicht blos wenn Krieg ist

(wie billig),

sondern auch, dass Krieg sei, von unmittelbarem grossen Werth zu sein geurtheilt wird und er oft blos um jenen zu zeigen angefangen, mithin an dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar dass ihm auch wohl Philosophen als einer gewissen Veredlung der Menschheit eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen:

„der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht als er deren wegnimmt".

Soviel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck in Ansehung des Menschengeschlechts als einer Thierclasse thut.

374

— Das Problem der Staatserrichtung. —
Bd. VI, S. 433.

Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln

(wenn sie nur Verstand haben)

auflösbar und lautet so:

eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt

allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten. Ein solches Problem muss auflöslich sein.

375 — Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. —
Bd. VI, S. 435.

Der einzige Artikel dieser Art ist in dem Satze enthalten:

Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens, sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden.

376 — Juristische und macchiavellistische Politik. —
Bd. VI, S. 441—442.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie blos darauf bedacht sind dadurch, dass sie der jetzigen herrschenden Gewalt zu Munde reden

(um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen),

das Volk und wo möglich die ganze Welt preiszugeben nach der Art echter Juristen

(vom Handwerke nicht von der Gesetzgebung),

wenn sie sich zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muss ihnen jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und wenn diese höheren Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein, wo denn alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Ge-

schicklichkeit für alle Sättel gerecht zu sein ihnen den Wahn einflösst auch über Principien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen

(mithin a priori nicht empirisch)

urtheilen zu können, wenn sie darauf grossthun Menschen zu kennen

(welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben),

ohne doch den Menschen und was aus ihm gemacht werden kann zu kennen

(wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Betrachtung gefordert wird),

mit diesen Begriffen aber versehen ans Staats- und Völkerrecht wie es die Vernunft vorschreibt, gehen, so können sie diesen Ueberschritt nicht anders als mit dem Geist der Chikane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren

(eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen)

auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprincipien gesetzmässigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht bestehende Staatsverfassung möglich ist,

(welche Aufgabe der vorgebliche Practiker mit Vorbeigehung jener Idee empirisch aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt),

die Maximen, deren er sich hierzu bedient

(ob er sie zwar nicht laut werden lässt),

laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus:

1) fac et excusa.

Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznahme

(entweder eines Rechts des Staats über sein Volk oder über ein anderes benachbartes),

die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen und die Gewalt beschönigen lassen, vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist

(der man gehorchen muss ohne darüber zu vernünfteln),

als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreistigkeit selbst giebt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung der Rechtmässigkeit.

2) Si fecisti nega.

Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, dass es deine Schuld sei, sondern behaupte, dass es die der Widerspenstigkeit der Unterthanen oder auch bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, darauf rechnen kann, dass dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3) divide et impera.

D. i. Sind gewisse privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich blos zu ihrem Oberhaupte gewählt haben (primus inter pares), so veruneinige jene unter einander und entzweie sie mit dem Volke. Stehe nun dem letzteren unter Vorspiegelung grösserer Freiheit bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen.

Oder sind es äussere Staaten, so ist Erregung der Misshelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Scheine des Beistandes des Schwächeren Einen nach dem Anderen dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen, denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt.

Auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen,

als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete.

Denn weil sich grosse Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der anderen schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Misslingen derselben sie beschämt machen kann

(denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle überein),

so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrösserung ihrer Macht, auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.

— Das Böse zerstört sich selbst. — 377

Bd. VI, S. 446.

Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, dass der bösen Menschen weniger wird.

Das Moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten

(vornehmlich im Verhältnisse gegen andere Gleichgesinnte),

sich selbst zuwider und zerstörend ist und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte Platz macht.

— Die Tugend und das böse Princip in uns. — 378

Bd. VI, S. 446.

Es giebt also objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und Politik, dagegen subjectiv

(in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss)

wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer Muth

(nach dem Grundsatze

tu ne cede malis sed contra audentior ito)

in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Uebeln und Aufopferungen mit festem Vorsatze sich entgegen zu setzen, welche hierbei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren, lügenhaften und verrätherischen aber doch vernünftelndem, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

379 — Publicität des öffentlichen Rechts. —
Bd. VI, S. 448.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den —) so wie — — abstrahire, so bleibt noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit

(die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann),

mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben könnte. Diese Fähigkeit der Publicität muss jeder Rechtsanspruch haben u. s. w.

Nach einer solchen Abstraction u. s. w. kann man folgenden Satz die Formel des öffentlichen Rechts nennen:

„Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht“.

Dieses Princip ist nicht blos als ethisch (zur Tugendlehre gehörig), sondern auch als juristisch (das Recht der Menschen angehend) zu betrachten.

Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigentliche Absicht zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann,

ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin a priori einzusehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wo anders als von der Ungerechtigkeit herhaben, womit sie Jedermann bedroht.

— Kein Aufruhrsrecht. — 380

Bd. VI, S, 449.

Was das Staatsrecht (jus civitatis), nämlich das innere betrifft, so kommt in ihm die Frage vor, welche viele für schwer zu beantworten halten, und die das transcendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöst.

Ist Aufruhr ein rechtmässiges Mittel für ein Volk die drückende Gewalt, einen sogenannten Tyrannen

(non titulo sed exercitio talis)

abzuwerfen? Die Rechte des Volks sind gekränkt und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung. Daran ist kein Zweifel. Nicht desto weniger ist es doch von den Unterthanen

im höchsten Grade Unrecht

auf diese Art ihr Recht zu suchen und sie können eben so wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müssten.

Hier kann Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatische Deduction der Rechtsgründe ausmachen will.

Allein das transcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläufigkeit ersparen. Nach derselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrages des Volks selbst, ob es sich wohl zutraue die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, dass, wenn man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das

Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müsste das Volk sich eine rechtmässige Macht über jenes anmassen.

Alsdann aber wäre jenes nicht das Oberhaupt oder wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich sein, welches doch die Absicht des Volkes war.

Das Unrecht des Volkes leuchtet also dadurch ein, dass die Maxime desselben dadurch, dass man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man musste sie also nothwendig verheimlichen. Das letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhauptes nicht nothwendig. Es kann frei heraussagen, dass es jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immerhin glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten. Denn wenn er sich bewusst ist die unwiderstehliche Obergewalt zu besitzen

> (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muss, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volke gegen den Andern zu schützen auch nicht das Recht hat ihm zu befehlen)

so darf er nicht sagen, durch die Bekanntmachung seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, dass wenn der Aufruhr dem Volke gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, ebensowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müsste wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Rechenschaft gezogen zu werden.

381

— Das Völkerrecht. —
Bd. VI, S. 450.

Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes

> (d. i. derjenigen äusseren Bedingung unter der dem Menschen ein Recht wirklich zu Theil werden kann)

kann von einem Völkerrecht die Rede sein, weil es als ein öffentliches Recht die Publication eines Jedem das Seine bestimmenden allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält und dieser status juridicus muss aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben

(gleich dem, woraus ein Staat entspringt)

auf Zwangsgesetzen gegründet sein darf sondern allenfalls auch der einer fortwährenden freien Association sein kann, wie die oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zustand, der die verschiedenen

(physischen oder moralischen)

Personen thätig verknüpft mithin im Naturzustande kann es kein anderes als blos ein Privatrecht geben.

Die Metaphysik der Sitten. 1797. Bd. VII, S. 1—298.

— Person. — 382

Bd. VII, S. 20—21.

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.

Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen,

(die psychologische aber blos das Vermögen sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewusst zu werden)

woraus denn folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen als die sie

(entweder allein oder wenigstens zugleich mit Anderen)

sich selbst giebt, unterworfen ist.

— Recht oder Unrecht. — 384

Bd. VII, S. 21.

Recht oder Unrecht üben ist eine That, sofern sie pflichtmässig oder pflichtwidrig ist.

Lauf. Nr.

385 — Uebertretung. —

Bd. VII, S. 21.

Uebertretung ist eine pflichtwidrige That.

386 — culpa. —

Bd. VII, S. 21.

Eine unvorsätzliche Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heisst blos Verschuldung (culpa).

387 — dolus. —

Bd. VII, S. 21.

Eine vorsätzliche Uebertretung das ist diejenige, welche mit dem Bewusstsein, dass sie Uebertretung sei, verbunden ist, heisst Verbrechen.

388 — Maxime. —

Bd. VII, S. 28.

Maxime ist das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht

(wie es nämlich handeln will).

Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das was ihm die Vernunft schlechthin nämlich objectiv gebietet,

(wie es handeln soll)

zu thun.

389 — Das Recht. —

Bd. VII, S. 27.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

390 — Die Rechtsformel des Ulpian. —

Bd. VII, S. 33.

1. Sei ein rechtlicher Mensch.

Die rechtliche Ehrbarkeit besteht darin, im Ver-

hältniss zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht u. s. w.

2. Thue Niemandem Unrecht und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit Anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen.
3. Tritt wenn du das letztere nicht vermeiden kannst, in eine Gesellschaft mit Anderen, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann.

— Das Leben. — 391
Bd. VII, S. 8.

Das Vermögen eines Wesens seinen Vorstellungen gemäss zu handeln heisst das Leben.

— Gefühl. — 392
Bd. VII, S. 9.

Gefühl ist Empfänglichkeit für Lust oder Unlust.

— Freiheit. — 393
Bd. VII, S. 11.

Die Freiheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst practisch zu sein.

— Moralisch, juridisch, ethisch. — 394
Bd. VII, S. 11.

Diese Gesetze der Freiheit heissen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. Sofern sie nur auf blosse äusssere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch. Fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch.

395 — Legalität, Moralität. —
Bd. VII, S. 16.

Man nennt die blosse Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmässigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

396 — Der kategorische Imperativ. —
Bd. VII, S. 19.

Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die blosse Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form) also unmittelbar als objectiv nothwendig denkt und nothwendig macht, dergleichen Imperativen keine andere practische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten) zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperativen sind technisch und insgesammt bedingt.

Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin, dass sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkühr

(wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann)

als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

397 — Erlaubt, unerlaubt. —
Bd. VII, S. 20.

Erlaubt ist eine Handlung (licitum) die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heisst die Befugniss (facultas moralis). Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt sei.

398

— Pflicht. —
Bd. VII, S. 20.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit und es kann einerlei Pflicht

(der Handlung nach)

sein, ob wie zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

399

— Sittlich gleichgültige Handlungen. —
Bd. VII, S. 20.

Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blos erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniss) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heisst sittlich gleichgültig

(indifferens, adiaphoron, res merae facultatis).

Mann kann fragen ob es dergleichen gebe u. s. w.

400

— That. —
Bd. VII, S. 20.

That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet und diese zusammt der Handlung selbst können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

402

— Sache. —
Bd. VII, S. 21.

Sache ist ein Ding, welches keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches selbst der Freiheit ermangelt, heisst daher Sache (res corporalis).

Lauf. Nr. 403

— Wirkung und Gegenwirkung. —
Bd. VII, S. 12.

— — Wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte?

404

— Oberster Grundsatz der Sittenlehre. —
Bd. VII, S. 23.

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also:

Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. Jede Maxime, die sich hierzu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider. Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkühr die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkühr. Der Wille, der auf nichts anderes als blos auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die practische Vernunft selbst geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist.

405

— Die Freiheit der Willkühr. —
Bd. VII, S. 23.

Nur die Willkühr also kann frei genannt werden. Die Freiheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl für oder wider das Gesetz zu handeln (libertas indifferentiae) definirt werden, wie es wohl einige versucht haben —

(obzwar die Willkühr als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt)

denn die Freiheit, sowie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird, kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden.

Als Noumenon aber d. i. nach dem Vermögen des Men-

schen blos als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkühr nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen, dass obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäss sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Object,

(dergleichen doch die freie Willkühr ist)

verständlich machen können, und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht

(wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können)

denn ein anderes ist einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes ihn zum Erklärungsprincip

(des Begriffs der freien Willkühr)

und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal

(vom arbitrio bruto s. servo)

zu machen, weil das erstere nicht behauptet, dass das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum zweiten erforderlich ist. —

Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen, die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden?

Es ist eine Definition, die über den practischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarderklärung (definitio hybrida) welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

406 — Die Ehe. —

Bd. VI, S. 76.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der blossen thierischen Natur (vaga libido, Venus vulgivaga, fornicatio) oder nach dem Gesetze.

Die letztere (matrimonium), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.

407 — Geld. —

Bd. VII, S. 86.

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, dass man sie veräussert.

408 — Theilung der Staatsgewalten. —

Bd. VII, S. 136.

Also sind es die drei verschiedene Gewalten
(potestas legislatoria, executoria, justiciaria)
wodurch der Staat seine Autonomie hat d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats
(salus reipublicae suprema lex esto)
worunter man nicht das Wohl des Staatsbürgers und ihre Glückseligkeit verstehen muss.

Denn die kann vielleicht
(wie auch Rousseau behauptet)
im Naturzustande und unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen, sondern den Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Lauf. Nr. 409

— Lotterie. —
Bd. VII, S. 144.

Von Staatswegen also ist die Regierung berechtigt die Vermögenden zu nöthigen die Mittel der Erhaltung u. s. w.

Zu Volksbedürfnissen aber nicht blos durch freiwillige Beiträge u. s. w. worunter einige gewinnsüchtige sind

(als Lotterien die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthum Gefährliche machen als sonst sein würden und die also nicht erlaubt sein sollten).

410

— Kindesmord und Duell. —
Bd. VII, S. 153—154.

Es giebt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugnisse habe, sie mit der Todesstrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl.

Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenclassen als Pflicht obliegt.

Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord
(infauticidium maternale)
das andere der Kriegsgesellenmord
(commilitonicidium)
der Duell.

Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und eben so wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann, so scheint es, dass Menschen sich in diesen Fällen im Naturzustande befinden und Tödtung, die alsdann nicht einmal Mord (homicidium dolosum) heissen müsste, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden.

Das unehelich auf die Welt gekommene Kind ist ausser dem Gesetz

(denn das heisst Ehe)

mithin auch ausser dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen

(wie verbotene Waare)

so dass dieses seine Existenz

(weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen)

mithin durch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben.

Der zum Unterbefehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich ebensowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt sich Genugthuung und wie im Naturzustande Bestrafung des Beleidigers nicht durchs Gesetz von einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe der öffentlich mit beiderseitiger Einwilligung doch auch ungern geschieht, eigentlich nicht Mord

(homicidium dolosum)

genannt werden kann.

Was ist nun in beiden zur Kriminalgerechtigkeit gehörigen Fällen Rechtens?

Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff

(der hier kein Wahn ist)

durch Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu bestrafen oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein.

Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit

(die gesetzwidrige Tödtung des Andern müsse mit dem Tode bestraft werden)

bleibt, die Gesetzgebung selber aber

(mithin auch die bürgerliche Verfassung)

so lange noch als barbarisch und unausgebildet daran schuld ist, dass die Triebfedern der Ehre im Volke nicht mit den Massregeln zusammentreffen wollen, die (objectiv, ihrer Absicht gemäss sind, so dass die öffentliche vom Staate ausgehende Gerechtigkeit in Ansehung der aus dem Volk eine Ungerechtigkeit wird.

— Das Begnadigungsrecht, jus aggratiandi. — 411

Bd. VII, S. 155.

Das Begnadigungsrecht für den Verbrecher entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu thun. In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu es auszuüben. Denn hier ist Straflosigkeit das grösste Unrecht gegen die letzteren. Also u. s. w.

— Krieg und Friede. — 412

Bd. VII, S. 172.

Nun spricht die moralische practische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches Veto aus

„es soll kein Krieg sein“

weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande noch zwischen uns als Staaten, die obzwar innerlich in gesetzlichen doch äusserlich

(in Verhältniss gegen einander)

im gesetzlosen Zustande sind. —

Denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht

suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das Erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint

> (vielleicht den Republikanismus aller Staaten sammt und sonders)

hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen

> (sonst sei das moralische Gesetz Betrug und könnten wir uns als unter die übrigen Thierclassen geworfen ansehen).

413 — Zwecke die Pflichten sind. —
Bd. VII, S. 189.

Sie (die Zwecke) sind eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären. Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den Jeder schon von selbst wolle, also der nicht Pflicht sein könne.

414 — Pflicht. —
Bd. VII, S. 189.

Diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen, man sei verpflichtet seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern. Ebenso ist nur ein Widerspruch eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zwecke zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen

als einer Person, dass er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen und es widerspricht sich zu fordern

(mir zur Pflicht zu machen)

dass ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.

— Fremde Glückseligkeit als Zweck der zugleich Pflicht ist. — 415
Bd. VII, S. 197.

Allein ich soll mit einem Theile meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist und nun ist unmöglich bestimmte Grenzen anzugeben, wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für Jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniss sein würde. welches zu bestimmen Jedem überlassen bleiben muss.

Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse Andern ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte.

Also ist diese Pflicht nur eine weite. Sie hat einen Spielraum mehr oder weniger hierin zu thun ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. Das Gesetz gilt nur für die Maximen nicht für bestimmte Handlungen.

— Das moralische Gefühl. — 416
Bd. VII, S. 203.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben oder sich ein solches zu erwerben. Denn alles Bewusstsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden, sondern ein jeder Mensch

(als ein moralisches Wesen)

hat es ursprünglich in sich. Die Verbindlichkeit kann aber nur darauf gehen es zu cultiviren und selbst durch die Be-

wunderung seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken, welches dadurch geschieht, dass gezeigt wird, wie es abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit durch blosse Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

417 — Das Gewissen. —
Bd. VII, S. 204.

Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich.

418 — Menschenliebe. —
Bd. VII, S. 205.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll, zur Liebe genöthigt werden.

Mithin ist eine Pflicht zu Lieben ein Unding.

Wohlwollen aber kann als ein Thun einem Pflichtgesetze unterworfen sein.

Wohlthun ist Pflicht. Wer diese ausübt und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl dahin, den, welchem er wohlgethan hat, wirklich zu lieben.

Wenn es also heisst, du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heisst das nicht du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern thue deinem Nebenmenschen wohl und dieses Wohlthun wird Menschenliebe

(als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt)

in dir bewirken.

419 — Tugend. —
Bd. VII, S. 209.

Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines

Menschen in Befolgung seiner Pflicht, welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt.

— Seele und Körper. — 420
Bd. VII, S. 223.

Wir sind weder durch Erfahrung noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele

(als in ihm wohnende vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz)

enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper

(als verpflichtendes Subject),

ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

— Gott. — 421
Bd. VII, S. 251.

In Ansehung eines Wesens, was ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, nämlich

der Gottheit,

haben wir eben so wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich der Erkenntniss aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote.

Aber dies ist nicht das Bewusstsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmässigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch, um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, von uns selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein

Lauf. Nr.

gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obliege.

Denn da müsste dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen

(oder geoffenbart)

sein. Sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der grössten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem practischen Sinn kann es also so lauten:

Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

422 — Lebensgenuss. —
Bd. VII, S. 260.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit sich selber gütlich zu thun, soweit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden

(seinen Leib doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen),

gehört zu den Pflichten gegen sich selbst.

423 — Dasein Gottes, Glückseligkeit. —
Bd. VII, S. 294—295.

Lehrer:

Hat die Vernunft wohl Gründe für sich eine solche die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld austheilende über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen?

Schüler:

Ja, denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgezeichnete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechliche grosse Kunst eines Weltschöpfers

erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung anbetrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben, nämlich:

dass, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können ihrer theilhaftig zu werden.

Der Streit der Fakultäten. 1798. Bd. VII, S. 321—428.

— Gott in uns Hermeneut. — 424
Bd. VII, S. 365.

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, sofern sie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden und sind ohne das entweder practisch leer oder gar Hindernisse des Guten. Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch und der Gott in uns selbst ist der Ausleger, weil wir Niemand verstehen als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre, also durch nichts als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein moralisch und somit untrüglich sind, erkannt werden kann.

— Eudämonismus, die Besserung des Menschengeschlechts. — 425
Bd. VII, S. 395.

Der Verfall ins Aergere kann im Menschengeschlechte nicht beständig fortwährend sein. Denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selber aufreiben.

— — — — — — — — —

Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden

könne, mag immer eingeräumt werden, und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjects geschehen müsste, wozu dieses aber wiederum eines grösseren Eonds des Guten bedürfen würde als es einmal hat. Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen, und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maass des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich empor arbeiten und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonismus mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu sein und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weiteren Fortschreitens auf der Bahn des Guten wenig zu versprechen.

426 — Die Tendenz zum Fortrücken des Menschengeschlechts zum Besseren. —

Bd. VII, S. 399.

Die Revolution eines geistreichen Volks, welche wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern. Sie mag mit Elend und Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer

(die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind)

eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die mehr an Enthusiasmus grenzt und deren Aeusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfliessende Ursache ist zwiefach.

Erstens

die des Rechts,

dass ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt,

Zweitens

die des Zwecks

(der zugleich Pflicht ist),

dass diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich moralisch gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach sein kann, mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg, der Quell alles Uebels und Verderbniss der Sitten abgehalten, und so dem Menschengeschlechte bei aller Gebrechlichkeit der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

— Vernunft. — 427

Bd. VII, S. 515.

Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft, das Vermögen das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden, so ist die Vernunft das Vermögen von dem Allgemeinen, das Besondere abzuleiten, und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen. Man kann sie also auch durch das Vermögen nach Grundsätzen zu urtheilen und

(in practischer Rücksicht)

zu handeln erklären.

In jedem moralischen Urtheile

(mithin auch der Religion)

bedarf der Mensch Vernunft und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fussen.

428 — Ideen. —
Bd. VII, S. 516.

Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen

(wie die von Raum und Zeit)

noch Gefühle, wie die Glückseligkeitslehre sie sucht, welche beide zur Sinnlichkeit gehören, sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.

429 — Urtheilskraft und Witz. —
Bd. VII, S. 517.

So wie das Vermögen zum Allgemeinen (der Regel), das besondere auszufinden Urtheilskraft, so ist dasjenige zum besonderen das Allgemeine auszudenken, der Witz (ingenium).

Das Erstere geht auf Bemerkung der Unterschiede unter dem Mannigfaltigen, zum Theil Identischen, das Zweite auf die Identität des Mannigfaltigen, zum Theil Verschiedenen.

430 — Geist, Geschmack. —
Bd. VII, S. 565.

Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüths Geist.

Geschmack ist ein blosses regulatives Beurtheilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft, Geist aber das productive Vermögen in der Vernunft ein Muster für jene Form a priori der Einbildungskraft unterzulegen.

Geist und Geschmack, der erste, um Ideen zu schaffen, der zweite, um sie für die den Gesetzen der productiven Einbildungskraft angemessene Form zu beschränken und so ursprünglich (nicht nachahmend) zu bilden (fingendi).

— Poesie. — 431

Bd. VII, S. 565.

Ein mit Geist und Geschmack abgefasstes Product kann überhaupt Poesie genannt werden, und ist ein Werk der schönen Kunst. Es mag den Sinnen vermittelst der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, welche auch Dichtkunst

(ars poetica in sensu lato)

genannt werden kann, sie mag Maler-Garten-Baukunst oder Ton- nnd Versmacherkunst

(poetica in sensu stricto)

sein, Dichtkunst aber im Gegensatze mit der Beredsamkeit ist von dieser nur der wechselseitigen Unterordnung des Verstandes und der Sinnlichkeit nach unterschieden, so dass

die erstere ein Spiel der Sinnlichkeit durch den Verstand geordnet,
die zweite aber ein Geschäft des Verstandes durch Sinnlichkeit belebt,

beide aber, der Redner sowohl als der Poet Dichter sind und aus sich selbst neue Gestalten

(Zusammenstellungen des Sinnlichen)

in ihrer Einbildungskraft hervorbringen.

— Ueppigkeit. — 432

Bd. VII, S. 569.

Ueppigkeit (Luxus) ist das Uebermaass des gesellschaftlichen Wohllebens mit Geschmack in einem gemeinen Wesen

(der also der Wohlfahrt desselben zuwider ist).

Jenes Uebermaass aber ohne Geschmack ist die öffentliche Schwelgerei.

433 — Moralischer Gattungscharakter der Menschheit: das **Fortschreiten** zum Besseren. —
Bd. VII, S. 649.

Ein mit practischem Vernunftvermögen und Bewusstsein der Freiheit seiner Willkühr ausgestattetes Wesen

(eine Person)

sieht sich in diesem Bewusstsein selbst, mithin in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl

(welches dann das moralische heisst),

dass ihm oder durch ihn Anderen Recht oder Unrecht geschehe.

Dieses ist nun schon selbst der intelligible Charakter der Menschheit überhaupt, und insofern ist der Mensch seiner angeborenen Anlage nach

(von Natur)

gut.

Da aber doch auch die Erfahrung zeigt, dass in ihm ein Hang zur thätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiss, dass es unerlaubt sei, d. i. zum Bösen sei, der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann, so ist der Mensch seinem sensibeln Charakter nach auch als

(von Natur)

böse zu beurtheilen, ohne dass sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist, weil man annehmen kann, dass die Naturbestimmung dieser im continuirlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. 1786. Bd. IV, S. 355—462.

Lauf. Nr.

434

— Raum. —

Bd. IV, S. 399.

Daher war Leibnitz's Meinung, soviel ich einsehe, nicht den Raum durch die Ordnung einfacher Wesen neben einander zu erklären, sondern ihm vielmehr diese als correspondirend aber zu einer blos intelligibeln

(für uns unbekannten)

Welt gehörig zur Seite zu setzen, und nichts anderes zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich

dass der Raum sammt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt von Dingen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte, und selbst nur die Form unserer äusseren sinnlichen Anschauung sei.

435

— Zurücktreibende und anziehende Grundkraft erfüllt den Weltraum. —

Bd. IV, S. 416.

Alles Reale der Gegenstände unserer Sinne muss als bewegende Kraft angesehen werden, wodurch also das sogenannte Solide oder die absolute Undurchdringlichkeit als ein leerer Begriff aus der Naturwissenschaft verwiesen, und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer sich selbst missverstehenden Metaphysik vertheidigt, und als Grundkraft selbst zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird.

Hieraus entspringt nun die Folge, dass der Raum, wenn man es nöthig finden sollte, auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden könne u. s. w.

Hieraus allein entspringt nun schon ein grosser Vortheil für die Naturwissenschaft, weil ihr dadurch die Last abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt blos

nach der Phantasie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verschiedenem Maasse erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigstens seine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypothese zurückgesetzt wird.

436 — Hypothese. —
Bd. IV, S. 418.

— — weil zur Befugniss eine Hypothese zu errichten unnachlässlich gefordert wird, dass die Möglichkeit dessen, was man annimmt völlig gewiss sei, bei Grundkräften aber die Möglichkeit derselben niemals eingesehen werden kann.

437 — Mechanische, dynamische Naturphilosophie. —
Bd. IV, S. 427.

Mechanische Naturphilosophie ist die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile als Maschinen.

Die dynamische Naturphilosophie leitet die specifische Verschiedenheit der Materie aus Materien nicht als Maschinen, d. i. blossen Werkzeugen äusserer bewegender Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstossung ab.

438 — Atomistik oder Corpuscularphilosophie. —
Bd. IV, S. 428—430.

Die mechanische Erklärungsart, da sie der Mathematik am fügsamsten ist, hat unter dem Namen der Atomistik oder Corpuscularphilosophie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit bis auf Cartes und selbst bis zu unseren Zeiten ihr Ansehen und Einfluss auf die Principien der Naturwissenschaft erhalten.

Das Wesentliche derselben besteht in der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie,

in der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs und dem allein übrig gelassenen Unterschiede der Gestalt und in der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhangs der Materie in diesen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zur Erzeugung der verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschieden gestalteten Grundstoff bei der Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile als Maschinen, (denen nichts weiter als eine eingedrückte Kraft fehlte), die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären.

Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zur specifischen Unterscheidung der Dichtigkeit der Materien leere Räume zu machen, die man innerhalb der Materien und zwischen jenen Partikeln vertheilt in einer Proportion, wie man sie nöthig fand zum Behufe einiger Erscheinungen gar so gross, dass der erfüllte Theil des Volumens auch der dichtesten Materie gegen den leeren beinahe für Nichts zu halten ist, annahm.

Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen

(die der Experimentalphilosophie weit angemessener und beförderlicher ist, indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigenen bewegenden Kräfte und deren Gesetze auszufinden, die Freiheit dagegen einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten anzunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen)

ist es gar nicht nöthig neue Hypothesen zu schmieden, sondern allein das Postulat der blos mechanischen Erklärungsart, dass es unmöglich sei sich einen specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken, durch die blosse Anführung einer Art,

wie er sich ohne Widerspruch denken lasse, zu widerlegen.

Denn wenn das gedachte Postulat, worauf die blosse mechanische Erklärungsart fusst, nur erst als Grundsatz für ungültig erklärt worden, so versteht es sich von selbst, dass man es als Hypothese in der Naturwissenschaft nicht aufnehmen müsse, so lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt den specifischen Unterschied der Dichtigkeiten sich auch ohne alle leeren Zwischenräume zu denken. Diese Nothwendigkeit aber beruht darauf, dass die Materie nicht

(wie blos mechanische Naturforscher annehmen)

durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, sondern durch repulsive Kraft, die ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschieden sein kann und da für sich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäss ist, gemein hat, sie bei einerlei Anziehungskraft in verschiedenen Materien dem Grade nach ursprünglich verschieden sein könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieser Materien bei derselben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter denselben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derselben ursprünglich gar grosse specifische Verschiedenheiten zulasse.

Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken

(wie man sich etwa den Aether vorstellt),

die ihren leeren Raum ohne alles Leere ganz erfülle und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichen Volumen als alle Körper, die wir unseren Versuchen unterwerfen können.

Die repulsive Kraft muss am Aether in Verhältniss auf die eigene Anziehungskraft desselben ohne Vergleichung grösser gedacht werden, als an anderen uns bekannten Materien und das ist auch das Einzige, was wir blos darum annehmen, weil es sich denken lässt, nur zum Widerspiel einer Hypothese

(der leeren Räume),
die sich allein auf das Vorgeben stützt, dass sich dergleichen ohne leere Räume nicht denken lasse. Denn ausser diesem darf weder irgend eine Gesetz der anziehenden noch zurückstossenden Kraft auf Muthmassungen a priori gewagt, sondern alles selbst die allgemeine Attraction als Ursache der Schwere muss sammt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden.

Noch weniger wird dergleichen bei den chemischen Verwandtschaften anders als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfen.

Denn es ist überhaupt über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen. Vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zur Erklärung der Wirkungen der ersteren zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann.

Und so ist Nachforschung der Metaphysik hinter dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie soweit es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen.

— Leere Räume empirisch nicht vorhanden. — 439
Bd. IV, S. 430.

Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung oder Schluss aus derselben oder nothwendige Hypothesis sie zu erklären berechtigen. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ leere Räume zu erkennen, welche nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie ihren Raum mit grösserer oder bis ins Unendliche

immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen vollkommen erklärt werden können ohne leere Räume zu bedürfen.

440 — Innerer Sinn. —
Bd. IV, S. 437—438.

Dagegen kann das, was als Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Substanz eine Grösse haben, die nicht aus Theilen ausserhalb einander besteht, deren Theile also auch nicht Substanzen sind, deren Entstehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entstehen oder Vergehen einer Substanz sein darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet möglich ist.

441 — Die Substanz der Seele untheilbar, hat Grade, erlischt allmählich. —
Bd. IV, S. 439.

„So hat nämlich das Bewusstsein, die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele und derselben zufolge auch das Vermögen des Bewusstseins die Apperception mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der grösser oder kleiner werden kann ohne dass irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehendürfte. Weil aber bei allmählicher Verminderung dieses Vermögens der Apperception endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmählichen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre, weil dieses Verschwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung

(Absonderung der Substanz von einem Zusammengesetzten)

sondern gleichsam durch Erlöschen und auch dieses nicht in einem Augenblicke sondern durch allmähliche Nachlassung des Grades derselben, es sei aus welchen Ursachen es wolle, erfolgen könnte.

— Vis inertiae. — 442

Bd. IV, S. 439.

Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird diesen Zustand zu verlassen.)

Beweis u. s. w.

Anmerkung:

Dieses mechanische Gesetz muss allein das Gesetz der Trägheit (vis inertiae) genannt werden. Das Gesetz u. s. w.

— Materie als solche leblos, mit Leben nur verbunden. — 443

Bd. IV, S. 440.

Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen von der Materie verschiedenen obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben. Denn in der Naturerkenntniss ist es nöthig zuvor die Gesetze der Materie als einer solchen zu kennen und sie von dem Beitritte aller anderen wirkenden Ursachen zu läutern, ehe man sie damit verknüpft um wohl zu unterscheiden, was und wie eine jede derselben für sich allein wirke.

— Materie. — 444

Bd. IV, S. 450.

Materie ist das Bewegliche, sofern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

— Fast leere Welträume hindern nicht die Bewegung der Weltkörper. — 445

Bd. IV, S. 461.

Was drittens den leeren Raum in mechanischer Absicht

Lauf.
Nr.

betrifft, so ist dieser das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen.

Man sieht leicht, dass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen sondern dem schwer aufzuschliessenden Naturgeheimnisse, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze, beruhe.

Gleichwohl, wenn das, was in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen grösseren Ausdehnung specifisch verschiedener Stoffe bei derselben Quantität der Materie

(ihrem Gewichte nach)

gesagt worden, eingeräumt wird, so möchte wohl um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen einen leeren Raum anzunehmen unnöthig sein, weil der Widerstand selbst bei gänzlich erfüllten Räumen alsdann doch so klein als man will gedacht werden kann.

Die Frage ob die Erde veralte physikalisch erwogen. 1754. Bd. I, S. 187—206.

446 — Erkaltung der Erde und der Geister. —
Bd. I, S. 205.

Wenn ich den Trieb der alten Völker zu grossen Dingen, den Enthousiasmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe, der sie mit hohen Begriffen begeisterte und sie über sich selbst erhob, mit der gemässigten und kaltsinnigen Beschaffenheit unserer Zeiten vergleiche, so finde ich zwar Ursache, unseren Jahrhunderten zu einer solchen Veränderung Glück zu wünschen, welche der Sittenlehre sowohl als den Wissenschaften gleich einträglich ist. Aber ich gerathe doch in Versuchung zu vermuthen, dass vielleicht dieses Merkmale einer gewissen Erkaltung desjenigen Feuers seien, welches die menschliche Natur belebte und dessen

Heftigkeit ebenso fruchtbar an Ausschweifungen als schönen Werken war.

Wenn ich dagegen in Erwägung ziehe, wie grossen Einfluss die Regierungsart, die Unterweisung und das Exempel in die Gemüthsverfassung und die Sitten habe, so zweifle ich ob dergleichen zweideutige Merkmale Beweisthümer einer wirklichen Veränderung der Natur abgeben können.

Ueber die Vulkane im Monde. 1785. Bd. IV, S. 193—202.

— Suchen der Weltursachen. — 447

Bd. IV, S. 201.

Wollte man den Tadel, den ich eben in Buffons Erklärungsart fand, auf mich zurückschieben und fragen, woher kam denn die erste Bewegung jener Atome im Weltraume? So würde ich antworten, dass ich mich dadurch nicht anheischig gemacht habe, die erste aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich ist. Dennoch aber halte ich es für unzulässig bei einer Naturbeschaffenheit z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erscheinungen, deren Ursache wir nach sonst bekannten Gesetzen wenigstens muthmassen können, Aehnlichkeit hat, stehen zu bleiben und verzweifelter Weise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbeigerufen. Die letzte muss zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschliessen. Aber bei jeder Epoche der Natur, da keine derselben in einer Sinnenwelt als die schlechthin erste angegeben werden kann, sind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit unter den Weltursachen zu suchen, soweit es uns nur möglich ist und ihre Kette nach uns bekannten Gesetzen, so lange sie an einander hängt, zu verfolgen.

Immanuel Kants physische Geographie auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und

Lauf. Nr.

zum Theil bearbeitet von Dr. Fr. Theodor Rink. 1802. Bd. VIII, S. 145—435.

448

— Ebbe und Fluth. —
Bd. VIII, S. 218.

Nach Plutarchs Bericht war Pitheas von Massilien der Erste, welcher bereits die Ebbe und Fluth auf den Mondeslauf zurückführte.

449

— Licht. —
Bd. VIII, S. 218.

Ausser dieser Anziehungskraft
(des Mondes bei Ebbe und Fluth)
welche sich durch den ganzen leeren Raum erstreckt, ist keine Einwirkung einer fremden Kraft auf unsere Erde ausser der des Lichtes zu verspüren.

Es scheint dieses nur eine zitternde Bewegung des Aethers zu sein, sowie der Schall von der zitternden Bewegung der Luft herrührt.

Die einzige Sonne bringt in dieser Rücksicht eine merkliche Veränderung hervor, indem der Mond ein 300 000 mal schwächeres Licht hat als die Sonne und dieses daher, weil er nicht allein viele Strahlen, die er von der Sonne erborgt, verschluckt sondern auch eine beträchtliche Anzahl derselben zurückwirft und zerstreut, daher auch sein Licht, es mag noch so stark concentrirt werden, nicht die geringste Wärme hervorbringt. Die Wirkung dieser Kraft der Sonne und übrigen Körper erstreckt sich aber wahrscheinlich nur bis auf die Oberfläche der Erde.

Anmerkung I:

Sind die Naturforscher noch über irgend etwas in Ungewissheit, so ist es die Natur und das Wesen des Lichtes, von dem es noch erst zur Evidenz muss erwiesen werden, ob wir es auf einen eigenthümlichen Stoff zurückzuführen haben oder ob es eine blosse Modification des Wärmestoffes ist oder eine Accidenz, eine Wirkung u. s. w. anderer Stoffe.

Lauf. Nr.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798. Bd. VII, S. 429—658.

— Ob in vino veritas? — 450
Bd. VII, S. 486.

Ob man beim Trinken auch wohl das Temperament des Menschen, der sich betrinkt, oder seinen Charakter erforschen könne? Ich glaube nicht. Es ist ein neues Flüssige seinen in den Adern umlaufenden Säften beigemischt und ein anderer Reiz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, sondern eine andere hineinbringt.

— Verrücktheit. — 451
Bd. VII, S. 537.

Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinns (sensus communis) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (sensus privatus) u. s. w.

— Nothwendigkeit der Presse und öffentlichen Discussion. — 452
Bd. VII, S. 537.

„Denn es ist ein subjectiv nothwendiger Probirstein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes, dass wir diesen auch an den Verstand Anderer halten nicht aber uns mit dem unserigen isoliren und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urtheilen.

Daher das Verbot der Bücher, die blos auf theoretische Meinungen gestellt sind

(vornehmlich, wenn sie aufs gesetzliche Thun und Lassen gar nicht Einfluss haben)

die Menschheit beleidigt.

Denn man nimmt uns ja dadurch, wo nicht das Einzige, doch das grösste und brauchbarste Mittel unsere eigenen Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geschieht, dass wir sie öffentlich aufstellen, um zu sehen ob sie auch mit dem Verstande

anderer zusammenpassen, weil sonst etwas blos Subjectives z. B. Gewohnheit oder Neigung leichtlich für objectiv würde gehalten werden.

453 — Denkmaximen. —
Bd. VII, S. 547.

1) Selbstdenken
2) sich
(in der Mittheilung mit Menschen)
in die Stelle jedes Anderen zu denken
3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.

454 — Vergnügen, Schmerz, Leben. —
Bd. VII, S. 549.

Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz einer Hinderniss des Lebens, Leben aber
(des Thiers)
ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antaganismus von beiden.

Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorangehen. Der Schmerz ist immer das Erste, denn was würde aus einer continuirlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern lässt, Anderes folgen als ein schneller Tod der Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen, sondern zwischen einem und dem anderen muss sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft mit dazwischen gemengter Beförderung derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irriger Weise für ein continuirlich gefühltes Wohlbefinden halten, da er doch nur aus ruckweise
(mit immer dazwischen eintretendem Schmerz)
einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht.

Der Schmerz ist der Stachel der Thätigkeit und in dieser

fühlen wir allererst unser Leben. Ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten.

— Narr in der Mode. — 455
Bd. VII, S. 564.

Besser ist es aber doch immer ein Narr in der Mode als ein Narr ausser der Mode zu sein, wenn man jene Eitelkeit überhaupt mit jenem harten Namen belegen will, welchen Titel doch die Modesucht wirklich verdient, wenn sie jener Eitelkeit wahren Nutzen oder gar Pflichten aufopfert.

— Charakter. — 456
Bd. VII, S. 607.

Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiss, wessen man sich nicht etwa von seinem Instinste sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter.

— Genie. — 457
Bd. VII, S. 642.

Genie ist das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann. Man kann gar wohl von Anderen gelehrt werden, wie man gute Verse aber nicht wie man ein gutes Gedicht machen soll. Denn das muss aus der Natur des Verfassers von selbst hervorgehen. Daher kann man es nicht auf Bestellung und für reichliche Bezahlung als Fabrikat sondern muss es gleich als Eingebung, von der der Dichter selbst nicht sagen kann, wie er dazu gekommen sei d. i. einer gelegentlichen Disposition, deren Ursache ihm unbekannt ist, erwarten

(scit genius natale comes, qui temperat astrum).

Das Genie glänzt daher als augenblickliche mit Intervallen sich zeigende und wieder verschwindende Erscheinung nicht mit einem willkührlich angezündeten und eine beliebige Zeit fortbrennenden Lichte sondern wie sprühende Funken, welche

eine glückliche Anwandlung des Geistes aus der productiven Einbildungskraft auslockt.

458 — Die Zwietracht ist nothwendig. —

Bd. VII, S. 646.

Es bleibt uns also um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren nichts übrig als dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren, wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier

(animal rationabile)

aus sich selbst ein vernünftiges Thier

(animal rationale)

machen kann, wo er dann erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als in ein systematisches

(nach Vernunftprincipien geordnetes)

für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert, wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist:

dass die Natur den Keim

der Zwietracht

in sie gelegt und gewollt hat, dass ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige

Eintracht,

wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee, der Zweck, der That nach aber die erstere

(die Zwietracht)

in dem Plane der Natur das Mittel einer höchsten uns unerforschlichen Weisheit ist, die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben zu bewirken.

459

— Ziel der Menschencultur ewiges Fortschreiten. —
Bd. VII, S. 649.

Zuvörderst muss man anerkennen, dass bei allen übrigen selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung, so dass sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann, wo. das Ziel ihm doch immer noch im Prospecte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke zwar wohl öfters gehemmt aber nie ganz rückläufig werden kann.

460

— Zweifel über die Besserwerdung der Menschen und Rousseaus Tendenz. —
Bd. VII, S. 651.

Man darf aber nicht die hypochondrische
(übellaunige)
Schilderung, die Rousseau vom Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung wieder dahin ein und in die Wälder zurückzukehren als dessen wirkliche Meinung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unsere Gattung in das Gleis der continuirlichen Annäherung zu ihrer Bestimmung zu kommen ausdrückte.

Man darf sie nicht aus der Luft greifen. Die Erfahrung alter und neuer Zeiten muss jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde. Seine drei Schriften von dem Schaden den

1) der Ausgang aus der Natur in die Cultur unserer Gattung durch Schwächung unserer Kraft,
2) die Civilisirung durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung,
3) die vermeintliche Moralisirung durch naturwidrige Erziehung und Missbildung der Denkungsart angerichtet hat.

Diese drei Schriften sage ich, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der Unschuld vorstellig machten

(wohin, wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieses mit feurigem Schwert verhindert)

sollten nur seinem Socialcontracte, seinem Emil und seinem savoyardischen Vikar zum Leitfaden dienen aus dem Irrsal der Uebel sich herauszufinden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat.

Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen sollte. Er nahm an, der Mensch sei von Natur

(wie sie sich vererben lässt)

gut, aber auf negative Art, nämlich von selbst und absichtlich nicht böse zu sein, sondern nur in Gefahr, von bösen und ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hierzu wiederum gute Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen und deren es wohl keinen geben wird, der nicht

(angeborene oder zugezogene)

Verdorbenheit in sich hätte, so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere Gattung selbst der Qualität des Princips nicht blos dem Grade nach unaufgelöst, weil ein ihr angeborener böser Hang noch durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird.

461 — Die Vorsehung schafft aus dem beabsichtigten Bösen Gutes. —

Bd. VII, S. 653.

Die Erziehung des Menschengeschlechts im Ganzen ihrer Gattung d. i. collectiv genommen

(universorum)

nicht aller Einzelnen

(singulorum),

wo die Menge nicht ein System sondern nur ein zusammengelesenes Aggregat abgiebt, das Hinstreben zu einer bürgerlichen auf dem Freiheits- zugleich aber auch gesetzmässigen Zwangsprincip zu gründenden Verfassung ins Auge gefasst, erwartet der Mensch doch nur von der Vorsehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die seine aber doch die

(durch seine eigene Schuld)

ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist. Diese Erziehung von oben herab, sage ich, ist heilsam aber rauh und strenge durch viel Ungemach und nahe bis an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur nämlich der Hervorbringung des von Menschen nicht beabsichtigten, aber wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich verunreinigenden Bösen.

Vorsehung bedeutet eben dieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organisirter an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen,

ohne darum ein höheres Princip in der Vorsorge anzunehmen,

als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Thiere anzunehmen in Gebrauch haben.

Uebrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glückes sein. Nur dass sie es sein wird, lässt sich nicht a priori aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte mit soweit gegründeter Erwartung schliessen, als nöthig ist an diesem ihren Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung die Annäherung zu diesem Ziele

(ein jeder soviel an ihm ist)

zu befördern.

462 — Die bürgerliche Verfassung gestützt auf Freiheit, Gesetz und Gewalt. —
Bd. VII, S. 655—656.

Gesetz, Freiheit ohne Gewalt giebt Anarchie,
Gesetz und Gewalt ohne Freiheit giebt Despotismus,
Gewalt ohne Freiheit und Gesetz giebt Barbarei,
Gewalt mit Freiheit und Gesetz giebt Republik.

Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdient, wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen

(Demokratie)

hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht, und das alte Brocardicon:

salus civitatis (nicht civium) suprema lex esto

nicht bedeutet: das Sinnenwohl des gemeinen Wesens

(die Glückseligkeit der Bürger)

solle zum obersten Princip der Staatsverfassung dienen. Denn dieses Wohlergehen, was ein jeder nach seiner Privatneigung so oder anders sich vormalt, taugt gar nicht zu einem objectiven Princip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter als:

das Verstandeswohl die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt. Denn diese besteht nur durch jene.

463 — Kosmopolitismus die Bestimmung des Menschengeschlechts. —
Bd. VII, S. 656.

Der Charakter der Gattung, sowie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser, dass sie collectiv,

(als ein Ganzes des Menschengeschlechts)

genommen, eine nach und neben einander existirende Menge

von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können, folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweiung bedrohten aber allgemein fortschreitenden Coalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft

(Cosmopolitismus)

sich von der Natur bestimmt fühlen, welche an sich unerreichbare Idee aber kein constitutives Princip

(der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens),

sondern nur ein regulatives Princip ist: ihr als der Bestimmung des Menschengeschlechts nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derselben fleissig nachzugehen.

— Thorheit und etwas Bosheit der Menschen zwingt zur Verheimlichung eigenen Sinnes. — 464

Bd. VII, S. 656.

Fragt man nun, ob die Menschengattung

(welche —),

ob, sage ich, sie als eine gute oder schlimme Raçe anzusehen sei, so muss ich gestehen, dass nicht viel damit zu prahlen sei. Doch wird Jemand, der das Benehmen der Menschen nicht blos in der alten Geschichte, sondern in der Geschichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft versucht werden misanthropisch den Timon, weit öfter aber und treffender den Momus in seinem Urtheile zu machen und Thorheit eher als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung hervorstechend finden. Weil aber Thorheit mit einem Lineamente von Bosheit verbunden

(da sie alsdann Narrheit heisst),

in der moralischen Physiognomik unserer Gattung nicht zu verkennen ist, so ist allein schon aus der Verheimlichung

eines guten Theils seiner Gedanken, die ein jeder kluge Mensch nöthig findet, klar genug zu ersehen, dass in unserer Raçe Jeder es gerathen finde auf seiner Hut zu sein und sich nicht ganz erblicken zu lassen, wie er ist, welches schon den Hang unserer Gattung übel gegen einander gesinnt zu sein verräth.

465 — Allmähliche Besserung und Erhebung der Menschheit durch ein kosmopolitisches System. —

Bd. VII, S. 658.

Wörtlich nach dem Zeichen ⊥.

Aus der Verwerfung der Verstellung und Lüge verräth sich die Aufforderung der Vernunft ⊥ auch jenem Hange entgegen zu arbeiten, mithin die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten zu beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen, wobei denn ihr Wollen im Allgemeinen gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, dass die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann.

Immanuel Kant über Pädagogik. 1803. Bd. VIII, S. 452—513.

466 — Der Mensch ist von Natur gut. —

Bd. VIII, S. 463.

Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immermehr entwickelt werden. Denn die Gründe zum Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, dass die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menschen liegen nur Keime zum Guten.

Lauf. Nr.

— Gute Zwecke. — 467

Bd. VIII, S. 465.

Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendiger Weise von Jedermann gebilligt werden und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können.

— Ob der Mensch gut oder böse von Natur? — 468

Bd. VIII, S. 506.

Ob aber der Mensch nun von Natur moralisch gut oder böse ist? Keines von beiden. Denn er ist von Natur gar kein moralisches Wesen. Er wird dieses nur, wenn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt. Man kann indessen sagen, dass er ursprünglich Anreiz zu allen Lastern in sich habe. Denn er hat Neigungen und Instincte, die ihn anregen, ob ihn gleich die Vernunft zum Gegentheile treibt. Er kann daher nur moralisch gut werden, durch Tugend also aus Selbstzwang, ob er gleich ohne Anzeize unschuldig sein kann.

— Religion. — 469

Bd. VIII, S. 508.

Was ist denn aber Religion? Religion ist das Gesetz in uns, insofern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält. Sie ist eine auf die Erkenntniss Gottes angewandte Moral. Verbindet man Religion nicht mit Moralität, so wird Religion blos zur Gunstbewerbung. Lobpreisungen, Gebote, Kirchengehen sollen nur dem Menschen neue Stärke, neuen Muth zur Besserung geben oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorstellung beseelten Herzens sein. Sie sind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber selbst gute Werke und man kann dem höchsten Wesen nicht anders gefällig werden als dadurch, dass man ein besserer Mensch werde.

470 — Das göttliche Gesetz zugleich Naturgesetz nicht willkührlich. —

Bd. VIII, S. 508.

Das göttliche Gesetz muss zugleich als Naturgesetz erscheinen. Denn es ist nicht willkührlich. Dadurch gehört Religion zu aller Moralität.

471 — Erziehung zur Menschenliebe und zum Weltbürgerthum. —

Bd. VIII, S. 512.

Auf Fröhlichkeit und gute Laune muss man den Jüngling hinweisen. Die Fröhlichkeit u. s. w. Auf Menschenliebe gegen Andere und dann auch auf weltbürgerliche Gesinnungen.

In unserer Seele ist, dass wir Interesse nehmen

1) an unserem Selbst,
2) an Anderen mit denen wir aufgewachsen sind und dann muss
3) auch ein Interesse am Weltbesten stattfinden. Man muss Kinder mit diesem Interesse bekannt machen, damit sie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müssen sich freuen über das Weltbeste, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes oder ihr eigener Gewinn ist.

472 — Laster. —

Bd. VIII, S. 506.

Laster aber sind entweder die der Bosheit oder Niederträchtigkeit oder der Eingeschränktheit.

Zu den e r s t e r e n gehören Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude, zu denen der z w e i t e n Art Ungerechtigkeit, Untreue (Falschheit),

Liederlichkeit, sowohl im Verschwenden der Güter als der Gesundheit

(Unmässigkeit)

und der Ehre.

Laster der dritten Art sind Lieblosigkeit, Kargheit, Trägheit, Weichlichkeit.

— Tugenden. — 473
Bd. VIII, S. 506.

Die Tugenden sind entweder Tugenden des Verdienstes oder blos der Schuldigkeit oder der Unschuld. Zu den ersteren gehört Grossmuth

(in Selbstüberwindung sowohl der Rache als der Gemächlichkeit und der Habsucht)

Wohlthätigkeit, Selbstbeherrschung, zu den zweiten Redlichkeit, Anständigkeit und Friedfertigkeit. Zu den dritten endlich Ehrlichkeit, Sittsamkeit und Genügsamkeit.

— Weltklugheit. — 474
Bd. VIII, S. 500.

Was die Weltklugheit betrifft, so besteht sie in der Kunst unsere Geschicklichkeit an den Mann zu bringen d. i. wie man den Menschen zu seiner Ansicht gebrauchen kann. Dazu ist mancherlei nöthig. Eigentlich ist es das letzte am Menschen. Dem Werthe nach aber nimmt es die zweite Stelle ein.

— Idee. — 475
Bd. VIII, S. 460.

Eine Idee ist nichts Anderes als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet z. E. die Idee einer vollkommenen nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik. Ist sie deswegen unmöglich?

Erst muss unsere Idee nur richtig sein und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen gar nicht unmöglich. Wenn z. B. ein Jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine blosse Grille? Und

die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menschen entwickelt ist allerdings wahrhaft.

476 — Abschaffung der Todesstrafe. —
Bd. VIII, S. 644.

Der Marchese Beccaria hat aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität
(compassibilitas)
seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafen aufgestellt, weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte. Denn da hätte jeder im Volke einwilligen müssen sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen
(im Volke)
ermordete. Diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könnte.

Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

477 — Monarchie, Aristokratie, Demokratie. —
Bd. VIII, S. 644.

Eine Monarchie (despotische) ist ein Bratenwender, eine Aristokratie eine Rossmühle, eine Demokratie ein Automat, welcher, wenn er sich selbst aufzieht, und nur immer gestellt werden darf, eine Republik heisst. Das Letzte ist das Künstlichste.

478 — Das öffentliche Recht. —
Bd. VIII, S. 643.

Das öffentliche Recht ist ein Inbegriff aller der allgemeinen Verkündigung fähigen Gesetze für ein Volk.

479 — Glückseligkeit. —
Bd. VIII, S. 643.

Glückseligkeit ist das Losungswort aller Welt. Aber sie findet sich nirgends in der Natur, die der Glückseligkeit und

der Zufriedenheit mit dem vorhandenen Zustande nie empfänglich ist. Nur die Würdigkeit glücklich zu sein ist das, was der Mensch erringen kann. In dem, was er thut, nicht in dem, was er geniesst oder leidet d. i. in dem von seiner Natur unabhängigen Selbst, was ihm kein Schicksal verschafft, kann er Zufriedenheit in seine Seele bringen. Dabei kann er aber doch den Ueberdruss nicht verhüten, den ihm alle Mittel das Leben zu versüssen noch übrig lassen.

— Der Adel. — 480

Bd. VIII, S. 642.

Der Adel kann zwiefache Bestimmung haben, entweder zur Begünstigung der obersten Macht im Staate das Volk mehr einem absoluten Willen unterwürfig zu machen oder umgekehrt zur Begünstigung der allgemeinen Freiheit der despotischen Anmassung der oberen Macht zu widerstehen. Oder er hat nur die Bestimmung die Subordination und zugleich den Ehrbegriff im Kriegswesen als Werkzeug der obersten Macht zu befördern.

— Die Alten als Muster. — 481

Bd. VIII, S. 632.

In allem demjenigen, was zur schönen oder erhabenen Empfindung gehört, thun wir am besten, wenn wir uns durch die Muster der Alten leiten lassen, in der Bildhauerkunst, Baukunst, Poesie und der Beredsamkeit, den alten Sitten und der alten Staatsverfassung.

Die Alten waren der Natur näher.

Wir haben zwischen uns und der Natur viel Tändelhaftes oder Ueppiges oder knechtisches Verderben. Unser Zeitalter ist das Jahrhundert der schönen Kleinigkeiten, Bagatellen oder erhabenen Chimären.

— Sanguinisch, cholerisch, melancholisch. — 482

Bd. VIII, S. 632.

Der Sanguinische läuft hin, wo er geboren ist. Der

Cholerische kommt da nicht hin, wo er nicht nach der Anständigkeit gebeten ist. Der Melancholische verhütet, dass er gar nicht gebeten werde.

In der Gesellschaft ist der Melancholische still und merkt auf und der Sanguinische redet, was ihm vorkommt. Der Cholerische macht Anmerkungen und Auslegungen.

Im häuslichen Leben ist der Melancholische karg, der Sanguinische ein schlechter Wirth, der Cholerische gewinnsüchtig aber prächtig. Des Melancholischen Freigebigkeit ist Grossmuth, des Cholerischen Prahlerei, des Sanguinischen Leichtsinn.

Der Melancholische ist eifersüchtig, der Cholerische herrschsüchtig, der Sanguinische verbuhlt.

Der Cholerische wird in seiner Gegenwart geehrt und in der Abwesenheit getadelt und hat gar keine Freunde. Der Melancholische ist gerecht und erbittert über Unrecht. Er hat wenige und gute Freunde, der Sanguinische viele und leichtsinnige.

483 — Besitz und Vergnügen. —

Bd. VIII, S. 628.

Alle Vergnügungen des Lebens haben ihren grossen Reiz, indem man ihnen nachjagt. Der Besitz lässt kalt und der bezaubernde Geist ist dann ausgedunstet. So hat der gewinnsichtige Kaufmann tausend Vergnügen, während er das Geld erwirbt. Denkt er nach dessen Erwerb es zu geniessen, so quälen ihn tausend Sorgen. Der junge Liebhaber ist äusserst glücklich in der Hoffnung und der Tag an dem sein Glück aufs höchste steigt, bringt es auch wieder zum Sinken.

484 — Kant und Rousseau. —

Bd. VIII, S. 624.

Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht blos aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, dass er eine ungemeine

Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben.

Der Eindruck, der hiernächst folgt, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegen stehen, dass man leichtlich auf die Vermuthung gerathet, der Verfasser habe vermöge seiner ausserordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredsamkeit nur beweisen und den Sonderling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstehe.

Man muss die Jugend lehren den gemeinen Verstand in Ehren zu halten sowohl durch moralische als durch logische Gründe.

Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniss und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel der von Nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet. Ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth geben könne, die Rechte der Menschen herzustellen.

— Hass, Rache, und Zorn. — 485

Bd. VIII, S. 620.

Weil die Rache voraussetzt, dass Menschen, die sich hassen, einander nahe bleiben, widrigenfalls wenn man sich entfernen kann, wie man will, der Grund sich zu rächen wegfallen würde, so kann dieselbe nicht in der Natur liegen,

weil diese nicht voraussetzt, dass Menschen mit einander eingesperrt seien. Allein der Zorn eine sehr nöthige und einem Manne geziemende Eigenschaft, wenn sie nämlich keine Leidenschaft ist, welche vom Affect zu unterscheiden ist, liegt gar sehr in der Natur.

486 — Der Zorn. —
Bd. VIII, S. 619.

Der Zorn ist eine sehr gutartige Empfindung des schwachen Menschen. Eine Neigung ihn zu unterdrücken veranlasst den unversöhnlichen Hass. Man hasst den nicht immer, über den man zürnt. Gutartigkeit der Menschen, die da zürnen, verstellte Sittsamkeit verbirgt den Zorn und macht falsche Freunde.

487 — Menschengrösse. —
Bd. VIII, S. 618.

Dass grosse Leute nur in der Ferne schimmern und dass ein Fürst vor seinem Kammerdiener viel verliert, kommt daher,

weil kein Mensch gross ist.

488 — Menschenliebe. —
Bd. VIII, S. 616.

Der Mensch nimmt nicht eher Antheil an Anderer Glück oder Unglück als bis er sich selbst zufrieden fühlt. Macht also dass er mit Wenigem zufrieden sei, so werdet Ihr gütige Menschen machen. Sonst ist es umsonst, die allgemeine Menschenliebe hat etwas Hohes und Edles an sich, aber sie ist chimärisch. So lange man so sehr selbst von Sachen abhängig ist, kann man nicht an Anderer Glück Theil nehmen.

Immanuel Kant über die von der Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Methapysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat. Bd. VIII, S. 515 bis 529.

— Die Ontologie. — 489

Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft

(als Theil der Metaphysik)

welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht.

Sie berührt nicht das Uebersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik und wird Transcendentalphilosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniss a priori enthält.

— Metaphysik. — 490

Bd. VIII, S. 521.

Sie ist das System aller Principien der reinen theoretischen Vernunfterkenntniss durch Begriffe oder kurz gesagt, sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie.

— Stadien der Metaphysik. — 491

Bd. VIII, S. 524.

Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behufe der Metaphysik durchzugehen hatte.

Das erste war das Stadium des Dogmatismus, das zweite das des Skepticismus, das dritte das des Kriticismus der reinen Vernunft.

492 — Erkenntniss. —

Bd. VIII, S. 526.

Erkenntniss ist ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. i. dem ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand als zum Erkenntniss gegeben und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird.

493 — Vorstellung a priori. —

Bd. VIII, S. 527.

Denn das heisst Etwas sich a priori vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewusstsein und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen. Das Empirische aber in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck

(impressio)

ist die Materie der Anschauung, bei welcher also die Anschauung nicht eine Vorstellung a priori sein würde.

494 — Das Ich. —

Bd. VIII, S. 531.

Von dem Ich in der ersten Bedeutung

(als Subject der Perception)

dem logischen Ich als Vorstellung a priori ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei. Es ist gleichsam wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil

die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der **zweiten** Bedeutung

(als Subject der Perception),

das psychologische Ich als empirisches Bewusstsein ist mannigfacher Erkenntniss fähig, worunter die Form der innern Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung

(apprehensio)

der Art wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstsein bestimmt wird.

— Monadologie. — 495

Bd. VIII, S. 546.

Einfache Substanzen aber, die in sich das Vermögen der Vorstellungen, werden von Leibnitz Monaden genannt.

Also bestehen die Körper aus Monaden als Spiegel des Universums nämlich, d. i. mit Vorstellungskräften begabt, die sich von denkenden Substanzen nur durch den Mangel des Bewusstseins unterscheiden und daher schlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wissen, ob das Schicksal sie nicht dereinst aufwecken dürfte, vielleicht gar schon unendlich viele nach und nach schon zum Erwachen gebracht und wieder in den Schlummer habe zurückfallen lassen, um dereinst aufs Neue zu erwachen und als Thier nach und nach in Menschenseelen u. s. w. zu höheren Stufen hinaufzustreben — eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, dass er Sinnenvorstellungen als Erscheinungen, nicht wie es sein sollte für eine von allen Begriffen ganz unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, sondern für ein aber nur verworrenes Erkenntniss durch

Begriffe annahm, die im Verstande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des nicht zu Unterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie, endlich die Monadologie machen zusammen das Neue aus, was Leibnitz und nach ihm Wolf, dessen metaphysisches Verdienst in der practischen Philosophie bei weitem grösser war, in die Metaphysik der theoretischen Philosophie zu bringen versucht haben.

Ob diese Versuche Fortschritte derselben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede stellt, dass sie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieses Stadiums dem Urtheile derer anheimgestellt bleiben, die sich darin durch grosse Namen nicht irre machen lassen.

496 — Causalität der Phänomene. —
Bd. VIII, S. 553.

Drittens können Satz und Gegensatz auch weniger enthalten als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird und so beide wahr sein, wie in der Logik zwei einander blos durch Verschiedenheit der Subjecte entgegengesetzte Urtheile

(judicia subcontraria),

wie dieses mit der Antinomie der dynamischen Grundsätze sich in der That so verhält, wenn nämlich das Subject der entgegengesetzten Urtheile in beiden in verschiedener Bedeutung genommen wird, z. B. der Begriff der Ursache als causa phaenomenon in dem Satze:

„Alle Causalität der Phänomene in der Sinnenwelt ist dem Mechanismus der Natur unterworfen“,

scheint mit dem Gegensatz

„Einige Causalität der Phänomene ist diesem Gesetz nicht unterworfen“

im Widerspruch zu stehen.

Aber dieser ist darin doch nicht nothwendig anzutreffen,

denn in dem Gegensatze kann das Subject in einem anderen Sinne genommen sein als es in dem Satze geschah.

Nämlich es kann dasselbe Subject als causa noumenon gedacht werden, und da können beide Sätze wahr sein und dasselbe Subject kann als Ding an sich selbst frei von der Bestimmung nach Naturnothwendigkeit sein, was als Erscheinung in derselben Handlung doch nicht frei ist.

— Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. — 497
Bd. VIII, S. 556.

Dieser gemachten Begriffe oder vielmehr in theoretischer Rücksicht transcendenter Ideen sind, wenn man sie nach analytischer Methode aufstellt, drei:

das Uebersinnliche nämlich in uns, über uns, nach uns.

1) Die Freiheit, von welcher der Anfang muss gemacht werden, weil wir von diesem Uebersinnlichen der Weltwesen allein die Gesetze unter dem Namen der moralischen a priori mithin dogmatisch aber nur in practischer Absicht, nach welcher der Endzweck allein möglich ist, erkennen, nach denen also die Autonomie der reinen practischen Vernunft zugleich als Autokratie, d. i. als Vermögen angenommen wird, diesen (den Endzweck?) was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns als Sinnenwesen verüben mögen, doch als zugleich intelligible Wesen noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i.

der Glaube an die Tugend

als das Princip in uns zum höchsten Gut zu gelangen.

2) Gott, das allgenugsame Princip des höchsten Gutes über uns, was als moralischer Welturheber unser Unvermögen auch in Ansehung der materialen Bedingung dieses Endzwecks einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in der Welt ergänzt.

3) Unsterblichkeit, d. i. die Fortdauer unserer Existenz nach uns als Erdensöhne mit denen ins Unendliche fort-

gehenden moralischen und physischen Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.

498 — Freiheit und Endzweck. —

Bd. VIII, S. 556.

Obzwar nun also die physisch-theologischen Lehren
(von Naturzwecken)
niemals dogmatisch sein, noch weniger den Begriffen von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können, so bleibt doch der Begriff der Freiheit, so wie er als sinnlich unbedingte Causalität selbst in der Cosmologie vorkommt, zwar skeptisch angefochten, aber doch unwiderlegt und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck. Ja dieser gilt in moralisch practischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objective Realität wie überhaupt aller Zweckmässigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände nicht theoretisch dogmatisch gesichert werden kann.

Dieser Endzweck der reinen practischen Vernunft ist das höchste Gut, sofern es in der Welt möglich ist, welches aber nicht blos in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit
(die grösseste Summe der Lust),
sondern was das höchste Erforderniss, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlich gesetzmässigsten Verhalten derselben zu suchen ist.

499 — Das Credo der reinen practischen Vernunft. —

Bd. VIII, S. 560.

Daher hat der Glaube in moralisch-practischer Rücksicht auch an sich einen moralischen Werth, weil er ein freies Annehmen enthält. Das Credo in den 3 Artikeln des Bekenntnisses der reinen practischen Vernunft:

ich glaube an einen einigen Gott als den Urquell alles Guten in der Welt als seinen Endzweck,
ich glaube an die Möglichkeit zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammen zu stimmen,
ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immer währenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut.

Dieses Credo, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Werth haben würde. Es verstattet also keinen Imperativ, kein crede und der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze als theoretischer betrachtet, mithin keine objective Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben — denn diese ist die Ansehung des Uebersinnlichen unmöglich — sondern nur eine subjective und zwar practisch gültige und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären, welche Vorstellungsart hier auch nicht in technisch practischer Absicht als Klugheitslehre

(lieber zu viel als zu wenig anzunehmen)

für nothwendig angesehen werden muss, weil sonst der Glaube nicht aufrichtig sein würde.

500 — Theoretische Beweise des Daseins Gottes, des höchsten Guts und der Unsterblichkeit. —

Bd. VIII, S. 561,

Aber sollten es nicht auch theoretische Beweise der Wahrheit dieser Glaubenslehre geben, von denen sich sagen liesse, dass ihnen zu Folge es wahrscheinlich sei, dass ein Gott sei, dass ein sittliches seinem Willen gemässes und der Idee des höchsten Guts angemessenes Verhältniss in der Welt angetroffen werde, und dass es ein künftiges Leben für jeden Menschen gebe? Die Antwort ist:

Der Ausdruck der Wahrscheinlichkeit ist in dieser Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrscheinlich

(probabile)

ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der grösser ist als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäherung zur Gewissheit möglich ist; dagegen der Grund des Mehr oder Weniger scheinbaren

(verosimile)

auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältniss zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann. Nun ist aber u. s. w.

In theoretischer Rücksicht kommen wir der Ueberzeugung vom Dasein Gottes, dem Dasein des höchsten Gutes, dem Bevorstehen eines künftigen Lebens durch die stärksten Anstrengungen der Vernunft nicht im Mindesten näher. Denn in die Natur übersinnlicher Gegenstände giebt es für uns gar keine Einsicht. In practischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst, so wie wir die Idee derselben dem Endzwecke unserer reinen Vernunft behülflich zu sein urtheilen, welcher Endzweck, weil er moralisch nothwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjectiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäss sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntniss der Existenz des dieser Form gemässen Objects zu halten.

501 — Beweisschwäche der Metaphysik. —
Bd. VIII, S. 562—563.

Nachdem sie — („die Vernunft“) sich nämlich von allem Empirischen, worin sie in den drei ersten Stadien noch immer

verwickelt war und von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihr die Gegenstände nur in der Erscheinung vorstellten, losgemacht und sich in den Standpunkt der Ideen, woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind, betrachtet, gestellt hat, beschreibt sie ihren Horizont, der von der Freiheit als übersinnlichen, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, ebendahin auch in practisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu fördernde Gut gerichteten Absicht zurückkehrt, dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und das von der Sittlichkeit selbst dictirte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt, und so diesem Begriffe objective aber practische Realität verschafft wird.

Die Sätze, es ist ein Gott, es ist in der Natur der Welt eine ursprüngliche obzwar unbegreifliche Anlage zur Uebereinstimmung mit der moralischen Zweckmässigkeit, es ist endlich in der menschlichen Seele eine solche, welche sie eines nie aufhörenden Fortschreitens zu derselben fähig macht. Diese Sätze selber theoretisch-dogmatisch beweisen zu wollen würde soviel sein als sich ins Ueberschwengliche zu werfen, obzwar u. s. w.

Die Fruchtlosigkeit aller Versuche der Metaphysik sich in dem, was ihren Endzweck, das Uebersinnliche, betrifft, theoretisch-dogmatisch zu erweitern.

1) In Ansehung der Erkenntniss der göttlichen Natur als dem höchsten ursprünglichen Gut.
2) Der Erkenntniss der Natur einer Welt, in der und durch die das höchste abgeleitete Gut möglich sein soll.
3) Der Erkenntniss der menschlichen Natur, sofern sie zu dem diesem Endzwecke angemessenen Fortschreiten mit der erforderlichen Naturbeschaffenheit angethan ist. —

Die Fruchtlosigkeit, sage ich, aller darin bis zum Schlusse

der Leibnitz-Wolf'schen Epoche gemachten und zugleich das nothwendige Misslingen aller künftig noch anzustellenden Versuche soll itzt (sic) beweisen, dass auf dem theoretisch-dogmatischen Wege für die Metaphysik zu ihrem Endzweck zu gelangen kein Heil sei, und dass alle vermeinte Erkenntniss in diesem Felde transcendent mithin völlig leer sei.

502 — Der metaphysische Gott und das Weltall. —
Bd. VIII, S. 564.

Dieses Eine, welches sich die Metaphysik, nun, man wundert sich selbst wie, hingezaubert hat, ist das höchste metaphysische Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller anderen möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildsäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgesammt nur durch Einschränkung

(Absonderung des Uebrigen von einem gewissen Theil des Ganzen also nur durch Negation)

möglich, und so das Böse sich blos als das Formale der Dinge vom Guten in der Welt unterscheidet, wie der Schatten in dem den ganzen Weltraum durchströmenden Sonnenlicht und die Weltwesen sind darum nur böse, weil sie nur Theile und nicht das Ganze ausmachen, sondern zum Theil real zum Theil negativ sind, bei welcher Zimmerung einer Welt

dieser metaphysische Gott
(das Realissimum)

gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, d a s s e r m i t d e r W e l t

(unerachtet aller Protestationen wider den Spinozismus)

a l s e i n e m A l l e x i s t i r e n d e r W e s e n e i n e r l e i i s t.

503 — Moralisch durch Freiheit, frei durch Selbstschöpfung. —
Bd. VIII, S. 568—569.

Es ist also, wenn gleich nicht die ganze, doch die oberste Bedingung der Weltvollkommenheit die Moralität der

vernünftigen Weltwesen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freiheit beruht, deren als unbedingter Selbstthätigkeit diese sich wiederum selbst bewusst sein müssen, um moralisch gut sein zu können, unter deren Voraussetzung aber es schlechterdings unmöglich ist, sie als durch Schöpfung also durch den Willen eines Anderen entstandene Wesen theoretisch nach dieser ihrer Zweckmässigkeit zu erkennen, so wie man diese wohl an vernunftlosen Naturwesen einer von der Welt unterschiedenen Ursache zuschreiben und diese sich also mit physisch-teleologischer Vollkommenheit unendlich mannigfaltig versehen vorstellen kann, dagegen die moralisch-teleologische, die auf den Menschen selbst ursprünglich gegründet sein muss, nicht die Wirkung, also auch nicht der Zweck sein kann, den ein Anderer zu bewirken sich anmassen könne.

— Synthetische Urtheile. — 504

Bd. VIII, S. 582.

Synthetische Urtheile sind solche, welche durch ihr Prädicat über den Begriff des Subjects hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letzteren gar nicht gedacht war z. B.: Alle Körper sind schwer. Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat mit dem Begriffe des Subjects jederzeit verbunden sei, oder nicht, sondern es wird nur gesagt, dass es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muss.

— Natürliche und zugleich übersinnliche Ursachen. — 505

Bd. VIII, S. 588.

Sage ich (— also —): alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geschehen aus Naturursachen, so lege ich Bedingungen zum Grunde als Phänomene.

Sagt der Gegner: es geschieht nicht alles aus Naturursachen

(causa phaenomenon),

so würde das Erstere falsch sein müssen. Sage ich aber:

Es geschieht nicht alles aus blossen Naturursachen, sondern es kann auch zugleich aus übersinnlichen Gründen

(causa noumenon)

geschehen, so sage ich weniger als zur Entgegensetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird. Denn ich nehme eine Ursache an, die nicht auf jene Art der Bedingungen aber auf die der Sinnenvorstellungen eingeschränkt ist, widerspreche also den Bedingungen dieser Art nicht. Nämlich ich stelle mir blos *die* intelligible vor, davon der Gedanke schon im Begriff eines mundi phaenomeni liegt, in welchem alles bedingt ist. Also widerstreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Brief Kants an Marcus Herz vom 21. Februar 1772. Bd. VIII, S. 692.

506 — Der Raum. —

In seiner (des Pastors Schulz —) kommen zwei missverstandene Deutungen der vor ihm liegenden Lehrbegriffe vor. Die erste ist, dass der Raum wohl vielleicht statt die reine Form der sinnlichen Erscheinung zu sein, ein wahres intellectuelles Anschauen und daher etwas objectives sein möge. Die klare Antwort ist diese, dass eben darum der Raum für nicht objectiv und also auch nicht intellectual ausgegeben worden, weil, wenn wir seine Vorstellung ganz zergliedern, wir darin weder eine Vorstellung der Dinge

(als die nur im Raume sein können),

noch eine wirkliche Verknüpfung

(die ohne Dinge ohnedem nicht stattfinden kann),

nämlich keine Wirkung, kein Verhältniss der Gründe gedenken, mithin gar keine Vorstellung von einer Sache oder etwas Wirklichem haben, was den Dingen inhärire, und er daher nichts objectives sei.

Brief Kants an Marcus Herz vom 26. Mai 1789.

— Object. — 507

Bd. VIII, S. 716.

Dagegen ich den Begriff von einem Objecte überhaupt (der im klarsten Bewusstsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird), dem Verstande als einem besonderen Vermögen zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperception, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung

> (deren jedes ich mir besonders immerhin bewusst sein mag)

in ein vereinigtes Bewusstsein zur Vorstellung eines Objects überhaupt

> dessen Begriff durch jenes Mannigfaltige nur bestimmt wird)

zu bringen.

Brief Kants an Moses Mendelsohn vom 8. April 1766. Bd. VIII, S. 674.

— Die Natur der Seele nicht nachweisbar. — 508

Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die Daten zu dem Problem aufzusuchen.

> „Wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art?“

Man soll also die Kraft der äusseren Wirksamkeit und die Receptivität von Aussen zu leiden bei einer solchen

Substanz finden, wovon die Vereinigung mit dem menschlichen Körper nur eine besondere Art ist. Weil nun keine Erfahrung hierbei zu Statten kommt, dadurch wir ein solches Subject in den verschiedenen Relationen könnten kennen lernen, welche einzig und allein tauglich sind, seine äussere Kraft oder Fähigkeit zu offenbaren und die Harmonie mit dem Körper, die das Gegenverhältniss des inneren Zustandes der Seele

(des Denkens und Wollens)

zu dem äusseren Zustande der Materie unseres Körpers, mithin kein Verhältniss einer innern Thätigkeit zu einer äusseren Thätigkeit entdeckt, folglich zur Auflösung der Quästion gar nicht tauglich ist, so fragt man, ob es an sich nicht möglich sei durch Vernunfturtheil a priori diese Kräfte geistiger Substanzen auszumachen. Diese Untersuchung löst sich in eine andere auf. Ob man nämlich eine primitive Kraft d. i. ob man das erste Grundverhältniss der Ursache zur Wirkung durch Vernunftschlüsse erfinden könne und da ich gewiss bin, dass dieses unmöglich sei, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben sind, dass sie nur gedichtet werden können. Diese Erdichtung aber

(fictio heuristica, hypothesis)

kann niemals auch nur einen Beweis der Möglichkeit zulassen und die Denklichkeit, deren Schein daher kommt, dass sich auch keine Unmöglichkeit davon darthun lässt, ist ein blosses Blendwerk, wie ich denn die Träumerei des Swedenborg, selbst wenn Jemand ihre Möglichkeit angriffe mir zu vertheidigen getraute und mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir, sondern ein Beispiel wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen und wie nöthig es bei einer solchen Aufgabe sei, auszumachen, was

zur Solution des Problems nöthig sei und ob nicht die dazu nöthigen Data fehlen. Wenn wir demnach die Beweisthümer aus der Anständigkeit oder den göttlichen Zwecken so lange bei Seite setzen und fragen, ob aus unseren Erfahrungen jemals eine solche Kenntniss von der Natur der Seele möglich sei, die dazu zureiche, die Art ihrer Gegenwart im Weltraume sowohl im Verhältniss auf die Materie, als auch auf Wesen ihrer Art daraus zu erkennen, so wird sich zeigen, ob Geburt,

(im metaphysischen Verstande)

Leben und Tod etwas sei, was wir jemals durch Vernunft werden einsehen können. Es liegt hier daran auszumachen, ob es hier nicht wirklich Grenzen gebe, welche nicht durch die Schranken unserer Vernunft, wie in der Erfahrung, die die Data zu ihr enthält, festgesetzt sind.

Doch ich breche hiermit ab u. s. w.

Brief Kants an Professor Reinhold vom 12. Mai 1789.

— Synthetische Urtheile. — 509

Bd. VIII, S. 743.

Seine (— des Professors Eberhard —) Erklärung eines synthetischen Urtheils a priori ist ein blosses Blendwerk nämlich platte Tautologie. Denn in dem Ausdrucke eines Urtheils a priori liegt schon, dass das Prädikat desselben nothwendig sei. In dem Ausdrucke synthetisch, dass es nicht das Wesen noch ein wesentliches Stück des Begriffs, welches dem Urtheile zum Subjecte dient, sei. Denn sonst wäre es mit diesem identisch und das Urtheil also nicht synthetisch. Was nun nothwendig als mit einem Begriffe verbunden gedacht wird, aber nicht durch die Identität, das wird durch das, was im Wesentlichen des. Begriffs liegt, als etwas Anderes d. i. als durch einen Grund damit nothwendig verbunden gedacht. Denn es ist einerlei zu sagen: Das

Prädikat wird nicht im Wesentlichen des Begriffes und doch durch dasselbe nothwendig gedacht, oder es ist in demselben
(dem Wesen)
gegründet. Das heisst es muss als Attribut des Subjects gedacht werden. Also ist u. s. w.

Ebenda.

510 — Materie. —

Bd. VIII, S. 745.

Denn das logische Wesen, nämlich das, was die ersten constitutiva eines gegebenen Begriffs ausmacht, ingleichen die Attribute als rationata logica dieses Wesens kann ich durch die Zergliederung meines Begriffs in alles das, was ich darin denke, leicht finden; aber das Realwesen (die Natur) d. i. den ersten innern Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge nothwendig zukommt, kann der Mensch von gar keinem Objecte erkennen z. B. von dem Begriffe der Materie machen Ausdehnung und Undurchdringlichkeit das ganze logische Wesen aus, nämlich alles, was nothwendiger Weise und primitiv in meinem und jedes Menschen Begriffe davon enthalten ist. Aber das Realwesen der Materie, den ersten innern hinreichenden Grund alles dessen, was nothwendig der Materie zukommt, zu erkennen, übersteigt bei Weitem jedes menschliche Vermögen und ohne einmal auf das Wesen des Wassers, der Erde und jedes anderen empirischen Objects zu sehen, so ist selbst das Realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, warum jenem drei diesem nur eine Abmessung zukomme, uns unerforschlich eben darum, weil das logische Wesen analytisch, das Realwesen synthetisch und a priori erkannt werden soll, da dann ein Grund der Hypothesis der erste sein muss, wobei wir wenigstens stehen bleiben müssen.

Entwurf eines Briefes Kants an den Bischof Lindblom in Linkoeping in Schweden als Antwort auf dessen Brief vom 13. August 1797 im handschriftlichen Nachlasse Kants befindlich.

— Kants Abstammung. — 511

Bd. VIII, S. 804.

Dass mein Grossvater, der als Bürger in der preussischen Stadt Tilsit lebte, aus Schottland abgestammt sei, dass er Einer von den Vielen war, die am Ende des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts aus Schottland, ich weiss nicht aus welchen Ursachen in grossen Haufen emigrirten und davon ein guter Theil sich unterwegens auch in Schweden, der letztere aber in Preussen vornehmlich über Memel und Tilsit verbreitet hat, beweisen die noch in Preussen noch befindlichen Familien der Douglas, Simpson, Hamilton etc., unter denen auch mein Grossvater gewesen, ist mir wohl bekannt. Von den lebenden Verwandten väterlicher Seits ist mir fast keiner hier bekannt und ausser den Descendenten meiner Geschwister

(da ich selbst ledig bin)

mein Stammbaum völlig geschlossen, von dem ich auch weiter nichts rühmen kann, als dass meine beiden Eltern

(aus dem Handwerkerstande)

in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen

(aber doch auch keine Schulden)

zu hinterlassen, mir eine Erziehung gegeben haben, die von der moralischen Seite gar nicht besser sein konnte und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühl gerührt fühle.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova

delucidatio defensa M. Im. Kant dissertatione publica 27/9. 1755. Bd. I, S. 365—401.

512 — Was nicht geschieht, kann auch nicht geschehen. —

Bd. I, S. 380.

Si quidquid non aliter fieri potest nisi ut habeat rationem antecedenter determinantem sequitur ut quidquid non fit etiam fieri non possit, quia videlicet nulla adest ratio, sine qua tamen omnino fieri non potest.

Kritik der reinen Vernunft. 1781. Bd. III, S. 1—562.

513 — Nothwendigkeit im Dasein. —

Bd. III, S. 201.

Daher erkennen wir die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind und das Merkmal der Nothwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter als das Feld möglicher Erfahrung und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen oder etwas das geschieht und entsteht, können angesehen werden.

Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit aus irgend einem gegebenen Dasein

(einer Ursache)

a priori auf ein anderes Dasein

(der Wirkung)

zu schliessen.

Die Kritik der Urtheilskraft. Bd. V, 171—500.

— Moralisches Gesetz und moralischer Werth der Handlungen. — 514

Bd. V, S. 485.

Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht. Denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches als formalisches practisches Princip kategorisch leitet unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens

(der Materie des Wollens)

mithin irgend eines Zwecks.

Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen

(Unterordnung derselben unter das Princip der Allgemeingültigkeit)

worin allein ihr innerer moralischer Werth besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt und ich kann von der Möglichkeit oder Unausführbarkeit der Zwecke, die mir gemäss jenem Gesetze zu befördern obliegen, gar wohl abstrahiren

(weil in ihnen nur der äussere Werth meiner Handlungen besteht)

als etwas, das nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur das zu sehen, was meines Thuns ist.

Der Streit der Fakultäten. 1798. Bd. VII, 321—428.

— Besserung der Menschen. — 515

Bd. VII, S. 395.

Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden und wie sollte sich

auch dies Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjects geschehen müsste, wozu dieses aber wiederum eines grösseren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursachen nicht übersteigen und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maass des letzteren nicht überschreiten über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch besseren fortschreiten könnte.

Der Eudämonismus mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu sein und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte in Ansehung des immerwährenden weiteren Fortschreitens auf der Bahn des Guten wenig zu versprechen.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793. Bd. VI, S. 95—301.

516 — Die Moral führt zur Religion. —
Bd. VI, S. 101.

Wenn nun aber die strengste Beobachtung moralischer Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll, so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798. Bd. VII, S. 429—658.

517 — Verstand. —
Bd. VII, S. 512.

Verstand als das Vermögen zu denken, durch Begriffe

sich etwas vorzustellen, wird auch das obere Erkenntniss-vermögen

(zum Unterschiede von der Sinnlichkeit als dem unteren)

genannt darum, weil das Vermögen der Anschauungen untergeordnet werden muss, um Einheit zur Erkentniss des Objects hervorzubringen.


Fr. Aug. Eupel, Sondershausen.







